

LE FRÈRE BERNARDIN DE LAREDO

DU MÊME AUTEUR :

Un maître de sainte Thérèse, le Père François d'Osuna, sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle. Un vol. in-8° de xx et 704 pages, Paris, Beauchesne, 1936.

Antonio de Guevara, auteur ascétique. Extrait des *Études Franciscaines*, Paris, 1938; pp. 306-332 et 609-636.

Louis de Grenade et les spirituels du Nord. [Louis de Blois, le Pseudo-Tauler, Harphius]. Extrait de l'*Archivo ibero-americano*, Madrid, 1947.



Le Vénérable Juan de la Puebla (1453-1495),
 deuxième comte de Belalcazar, fondateur de la Custodie réformée des Anges.
 Gravure tirée de la *Vida* du Vénérable, par le P. Juan Tirado, Madrid, 1724.



ÉTUDES DE THÉOLOGIE ET D'HISTOIRE DE LA SPIRITUALITÉ

DIRECTEURS

ÉTIENNE GILSON
De l'Académie Française
Professeur au Collège de France

et

ANDRÉ COMBES
Docteur en Théologie

XII

UN INSPIRATEUR DE SAINTE THÉRÈSE

LE FRÈRE BERNARDIN DE LAREDO

PAR LE

P. FIDÈLE DE ROS

des Frères Mineurs Capucins

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne (V^e)

1948

BX 4705

L 36 F4

Nihil obstat :

Toulouse, le 18 mai 1946.

P. BÉRARD DE BOISSÉZON

min. prov.

Imprimatur :

Tolosae, die 2^a julii 1946.

J. DÉLIES

v. g.



1638944

A LA DULCE MEMORIA
DE MI HERMANO MAYOR
FRAY MAURO DE ROS
LEGO CAPUCHINO (1886-1913)

A MI HERMANO
EL PADRE FRANCISCO-JAVIER DE ROS
MISIONERO CAPUCHINO
EN AFRICA ECUATORIAL

281835



AVANT-PROPOS

« Nous devons le reconnaître, presque tout ce que l'on a écrit sur notre sublime école mystique de l'âge d'or manque de rigueur et de précision historiques ; il faut n'y voir qu'un louable essai (ou parfois même qu'une divination plus ou moins heureuse), non le résultat d'une connaissance profonde et directe des faits ».

Certes, dans les soixante ans écoulés depuis ce jugement de Menéndez y Pelayo (1884), on a beaucoup travaillé, mais comme les chercheurs ont de préférence orienté leurs efforts vers les grands maîtres : saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, saint Ignace, Louis de Grenade..., l'histoire de la mystique espagnole, et particulièrement celle de ses origines, reste toujours à écrire. Quant à la méthode de travail que propose l'illustre critique, elle sera toujours l'idéal pour l'historien soucieux de retracer la véritable évolution des doctrines. « Qui entreprendra cette histoire, dit-il en substance, devra lire les traités spirituels dans l'ordre chronologique, puis établir la parenté des systèmes et la filiation intellectuelle des auteurs, enfin ranger ceux-ci par classes et par groupes, tout spécialement pour la période plus ancienne, celle de l'influence germanique et de l'incubation de l'école espagnole ; époque très obscure que l'on peut raisonnablement faire descendre jusqu'à 1550 »¹.

C'est le programme que j'essaie de réaliser pour les franciscains, qui furent dans la première moitié du xvi^e siècle les initiateurs et les brillants précurseurs de l'invasion mystique en Espagne. J'ai dénoncé voici quelque temps les singuliers procédés de composition, même en ses livres dévots, du trop fameux Antonio de Guevara ; j'ai analysé dans le détail les

(1) MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de las Ideas estéticas en España*, Madrid, 1884, t. II, ch. VII, p. 117 : « Hemos de confesar que casi todo lo que se ha escrito acerca de nuestra sublime escuela mística del siglo de oro carece de rigor y de precisión histórica, y debe tenerse mucho más por ensayo laudable (cuando no por adivinación más o menos afortunada) que por conocimiento real y directo del asunto... ». Et p. 124 : « Quien trabaje para la historia de nuestra mística, tendrá pues que fijar ante todo sus miradas en esa remota época de influencia alemana y de incubación de la escuela española : periodo muy oscuro, y que discrecionalmente podemos alargar hasta el año 1550. Después la Inquisición intervino... ».

Abécédaires de Francisco de Osuna, dont le troisième et le plus important parut à Tolède en 1527 ; j'étudie à présent Bernardino de Laredo qui, en 1535 et 1538, imprimait deux rédactions différentes de la *Subida del Monte Sión* ou *Ascension de la Montagne de Sion*¹.

Osuna et Laredo, l'un et l'autre andalous et strictement contemporains, bien que peut-être ils ne se soient jamais vus, car ils n'appartenaient pas à la même province religieuse, ont tous deux contribué par leurs ouvrages à former la pensée de Thérèse d'Avila qui, les citant dans son *Autobiographie* (ch. 4 et 23), les a pour toujours associés à sa gloire et préservés de l'oubli. Si Osuna, prêtre et théologien, l'emporte par l'érudition sacrée, Laredo qui a cultivé les sciences profanes et la sainte Écriture, n'a pas une personnalité moins riche et moins attachante : simple frère convers, à l'occasion médecin du roi du Portugal, il a publié, outre son livre spirituel, deux volumineux traités de médecine et de pharmacie.

En 1908, M. Morel-Fatio, résumant les données des bibliographes, invite discrètement les hispanisants à mettre en lumière la mystérieuse figure du moine-médecin que ses confrères eux-mêmes négligeaient depuis le XVII^e siècle². Quatorze ans plus tard (1922) et comme pour répondre à cet appel, M. le chanoine Rodolphe Hoornaert prenait connaissance de la seconde rédaction du *Mont Sion*, dont il analysait brièvement la doctrine, critiquait le style, précisait quels enseignements et quelles images avaient probablement frappé l'esprit de sainte Thérèse et promettait une étude plus détaillée de la *Subida*, car, expliquait-il, « on n'a pas encore apprécié comme il convient cet intéressant ouvrage et son impor-

(1) Abstraction faite des appendices, la *Subida del Monte Sión* (Séville, 1535) se divise en trois parties : a) connaissance de notre néant ; b) méditation des mystères de la Sainte Humanité ; c) contemplation de la pure Divinité. Dans la seconde édition (Séville, 1538), les deux premières parties, tout en subissant quelques remaniements, restent substantiellement les mêmes tandis que la troisième a été soumise à une transformation presque totale, dont personne jusqu'ici n'a donné la raison. C'est toujours la deuxième rédaction qui a été imprimée dans la suite : Medina 1542, Valencia 1590 Alcalá 1617.

Afin d'éviter toute confusion avec la *Subida del Monte Carmelo* de saint Jean de la Croix, je nommerai d'ordinaire le livre de Laredo : *Monte Sión*.

Cf. Antonio de Guevara, auteur ascétique, dans *Études franciscaines*, Paris, tome 50, 1938, p. 306-332 et 609-636. Un Maître de sainte Thérèse, le P. François d'Osuna, Paris, 1936. *L'arte para servir a Dios* (1521 et 1526) d'Alonso de Madrid, a été sérieusement étudié par M. l'abbé Pierre Guillaume. Cf. *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. 25 (1929), p. 260-274. *La France franciscaine*, t. 13 (1930), p. 397-435 ; t. 14 (1931), p. 5-65.

Mentionnons encore l'évêque franciscain Juan de Cazalla pour son « Libro llamado lumbre del alma... Collegido de los doctores santos » (Valladolid, 1528 et Séville, 1542), dialogue sur les bienfaits de Dieu et la manière d'y correspondre, qui se termine par un appendice sur les douze degrés de la connaissance de Dieu. L'opuscule, qui fut mis à l'Index en 1559, on ne sait trop pourquoi, ne semble pas avoir exercé une grande influence. Cf. MARCEL BATAILLON, *Diálogo de Doctrina cristiana de Juan de Valdés*, Coimbra, 1925 ; Introduction, p. 137-139. Du même, *Érasme et l'Espagne*, Paris, 1937.

(2) ALFRED MOREL-FATIO, *Les lectures de sainte Thérèse* Paris. 1908 p. 47-49. Extrait du *Bulletin hispanique* de janvier-mars 1908.

tance tant au point de vue térésien qu'au point de vue de la littérature mystique en Espagne. Une édition moderne critique serait des plus utiles ». Appréciation d'autant plus remarquable que M. Hoornaert ne craignait pas de dévoiler avec une rude franchise les défauts du traité, les lacunes, les traces de mauvais goût¹.

Vers le même temps un professeur protestant mort à 32 ans, Gaston Etchegoyen, se passionne pour l'édition primitive du *Mont Sion* où il découvre une série de textes significatifs qui auraient influé sur les idées et le langage de la Réformatrice du Carmel. L'exposé, débordant d'enthousiasme, contient des jugements bienveillants à l'excès, que l'on passe volontiers à la jeunesse de l'écrivain : « Cette œuvre, déclare-t-il, tombée dans un injuste oubli, est cependant l'un des chefs-d'œuvre de l'Espagne religieuse... On trouverait difficilement, dans la littérature espagnole du xvi^e siècle, un lyrisme plus sincère² ». En 1924, M. Jean Baruzi, après avoir lu le *Mont Sion* de 1535, concluait que les ressemblances entre ce livre et la *Montée du Carmel* de saint Jean de la Croix ne sont ni très intimes, ni même absolument incontestables. L'année suivante le P. Michel-Ange publiait une traduction française de la *Josephina*, basée sur le texte de 1538 et précédée d'une notice biographique de l'auteur³.

Tandis que les érudits nommés ci-dessus, sauf M. Morel-Fatio, ont une connaissance directe du traité spirituel de Laredo, d'autres n'en parlent que sur le témoignage d'autrui : M. P. Pourrat (1925) et M. Pierre Groult (1927) s'inspirent plus spécialement de Hoornaert ; M. Pedro Sáinz Rodríguez (1927) préfère rééditer les magnifiques louanges d'Etchegoyen sur lequel il trouve encore moyen de renchérir ; M. Ludwig Pfandl (1929) emprunte ses renseignements aux bibliographes et à un recueil de morceaux choisis des mystiques espagnols⁴.

Mais en 1930, paraissent coup sur coup trois publications apportant

(1) RODOLPHE HOORNAERT, *Sainte Tèrese écrivain*, Paris, 1922, p. 360-374. Le texte cité, p. 365, note 1. Je ne sache pas que M. Hoornaert ait publié l'étude annoncée.

(2) GASTON ETCHEGOYEN, *L'Amour divin, Essai sur les Sources de sainte Thérèse* Paris-Bordeaux, 1923, p. 41-43.

(3) JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Expérience mystique*, Paris, 1924. Dans la 2^e éd., Paris, 1931, voir surtout p. 177, n. 4 et p. 390, n. 3.

P. MICHEL-ANGE, capucin, *Traité des Mystères du très glorieux saint Joseph*, Toulouse, s. d. [1925].

(4) P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, Paris, 1925 ; III, p. 138-139. PIERRE GROULT, *Les Mystiques des Pays-Bas et la Littérature espagnole du XVI^e siècle*, Louvain, 1927, p. 100-101. PEDRO SAINZ RODRIGUEZ, *Introducción a la historia de la Literatura mística española*, Madrid, 1927, p. 224. Voir mon appréciation sur ses éloges démesurés, *infra*, II^e partie, ch. 11. LUDWIG PFANDL, *Geschichte der spanischen Nationallitteratur der Blütezeit*, Freiburg i. Br., 1929. Traduction espagnole de JORGE RUBIO BALAGUER, *Historia de la literatura nacional española en la edad de oro*, Barcelona, 1933, p. 176. M. Pfandl consulte *Spanish Mysticism, a Preliminary Survey*, Londres, 1924, de Allison Peers, qui traduit en anglais les plus belles pages des Spirituels espagnols. Dans les plus récentes éditions de leur *Historia de la Literatura española*, Juan Hurtado et Angel González Palencia consacrent aussi une brève notice à Bernardino de Laredo.

du nouveau : celles du P. Crisógono, de M. Allison Peers et du P. Foronda. Le P. Crisógono, des Carmes déchaux, admire sincèrement la mystique et les métaphores du *Mont Sion* en sa deuxième rédaction (la seule qu'il cite) et, dans le petit convers franciscain (*el leguito franciscano*, comme il l'appelle avec une nuance de tendresse et de protection), il salue l'un des dignes précurseurs des grands Docteurs du Carmel. Tout en proclamant la supériorité de François d'Osuna pour le style, la méthode et la plénitude de son œuvre, il insinue que les thèses de Laredo sont plus sûres en ce qui regarde la méfiance des goûts spirituels et la contemplation de la Sainte Humanité dans les oraisons les plus élevées. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces problèmes¹.

C'est un professeur anglican, M. Allison Peers, qui, dans une série d'essais compréhensifs, a fourni le travail le plus complet actuellement sur l'ensemble des mystiques espagnols. Et s'il est permis de discuter certaines de ses interprétations, il est impossible de ne pas rendre justice à la compétence, à la pénétration et à la finesse de ses analyses, fruit d'un labeur acharné de plusieurs années. Deux volumes, déjà parus, étudient vingt auteurs, dont cinq franciscains ; d'autres volumes sont annoncés qui seront également les bienvenus. Le chapitre consacré à Bernardin de Laredo (II, p. 41-76) renferme l'exposé le plus satisfaisant publié jusqu'à ce jour des étapes de la *Montée du Sion*, la description de l'oraison de quiétude, objet du troisième livre et une appréciation sévère du style « lourd et monotone » du traité. Malheureusement M. Allison Peers, négligeant le texte de 1535 dont il ne semble pas soupçonner l'importance, se réfère uniquement à la deuxième rédaction et n'a pas saisi la pensée totale de l'écrivain. Peut-être encore compare-t-il trop volontiers Laredo à d'autres maîtres spirituels dont le point de vue est très différent. D'autre part, il relève avec un soin scrupuleux les moindres passages de tendance quiétiste où il est parlé un peu imprudemment, à son avis, d'entière passivité de l'âme agie par Dieu. Mais cette appréhension du quiétisme, qui semble parfois tourner à l'idée fixe, s'explique par l'intention avouée du professeur anglais de publier l'histoire des antécédents, proches et lointains, des théories de Falconi et de Molinos².

(1) P. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *La escuela mística carmelitana*, Madrid-Avila, 1930, p. 66-72. Et *Compendio de Ascética y Mística*, Madrid-Avila, 1933, p. 316-317, où sont exposées les mêmes idées. L'auteur cite toujours l'édition d'Alcala 1617.

(2) EDGAR ALLISON PEERS, *Studies of the Spanish Mystics*, 2 vol., Londres, 1927 et 1930. Les auteurs franciscains sont dans le vol. 1^{er} : Francisco de Osuna et Juan de los Angeles ; dans le 2^e : Bernardino de Laredo, saint Pierre d'Alcantara et Diego de Estella. En outre M. Peers a publié une vie de Raymond Lulle et des traductions de ses œuvres.

Pour le *Monte Sión*, il consulte Medina 1542, qu'il croit être le premier texte remanié et refondu, mais qui reproduit simplement celui de 1538. Sans doute s'est-il laissé égarer par le titre et les avertissements (au verso du frontispice) de l'édition de 1542 : « *En esta impresion segunda... nuevamente renovada* ». Comment n'a-t-il pas vu que le titre et les avertissements étaient déjà identiques en 1538 ? Cf. *Studies*, II, p. 45 et 406, nos 1055 et 1057.

L'histoire du quiétisme espagnol est annoncée dans *Studies*, II. *Préface*, p. viii.

Le P. Bienvenido Foronda, des Frères Mineurs, a sur ses devanciers l'avantage de mettre à profit les deux rédactions du *Mont Sion* et les traités de médecine de Laredo, tous livres presque introuvables ; aussi a-t-il raison d'en citer de larges extraits. Toutefois, alors que son article bibliographique paraît définitif, sa biographie, trop accueillante aux imaginations des anciens chroniqueurs, doit être révisée suivant les règles de la véritable Histoire, comme j'en donnerai la preuve dans l'*Introduction critique*. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas réalisé son projet d'une édition moderne du *Mont Sion* et n'ait pas même imprimé l'interprétation théologique qu'il avait promise¹.

Signalons pour terminer les pages très méritoires du P. Aramendia (1935). Il ne semble pas connaître les deux auteurs précédents et résume à son tour la pensée de Laredo, toujours d'après la seconde rédaction dont il a bien discerné les passages caractéristiques². Depuis j'ai fait paraître un article sur la *Josephina* de Laredo (1939), et cinq autres sur les sources et la doctrine du *Mont Sion* (1939-1946), qui seront tous pour l'essentiel reproduits dans le volume que je présente au public³.

Manifestement aucun des historiens ou des théologiens mentionnés ci-dessus n'a prétendu réaliser le travail complet et définitif sur Laredo. Les uns considèrent surtout ses rapports avec les docteurs du Carmel, les autres étudient sa doctrine juste assez pour en tracer une esquisse. Il reste à replacer frère Bernardin au milieu de ses contemporains, à raconter plus en détail sa vie dans le siècle, à montrer sa compétence médicale, sa formation religieuse. Nous essaierons en second lieu de fouiller toute son œuvre pour en découvrir les sources, en pénétrer le but, l'inspiration, l'originalité. Enfin il nous faudra, à la suite du franciscain, gravir les pentes de la montagne mystique, préciser les conditions, les difficultés et les étapes de l'ascension, tenter aussi de mieux comprendre l'oraison de quiétude en tenant compte de la double rédaction du *Mont Sion*. Le présent ouvrage, qui reprend et discute nombre de problèmes soulevés par mes prédécesseurs, se terminera par quelques indications

(1) P. BIENVENIDO FORONDA, *Fray Bernardino de Laredo, OFM, su vida, sus escritos y su doctrina teológica ascético-mística*. Dans *Archivo ibero-americano*, t. 33 Madrid, 1930 ; p. 213-350 et 497-526.

(2) P. JULIO ARAMENDIA, CMF (clarétin), *Las oraciones afectivas y los grandes maestros espirituales de nuestro siglo de oro. La Escuela Franciscana, Vble Bernardino de Laredo*, dans *El Monte Carmelo*, t. 36, Burgos, 1935 ; p. 387-395 et 435-442. L'auteur dit s'être servi d'un exemplaire de l'édition 1590. Dans la même revue, le P. Aramendia étudie également les principaux spirituels espagnols, rangés suivant l'Ordre auquel ils appartiennent.

(3) Trois articles dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, de Toulouse : a) *La première Josephina en espagnol*, 1939, p. 4-24 ; b) *La Contemplation chez Laredo*, 1943, p. 203-228 ; c) *La Voie des Aspirations et l'Amour sans connaissance*, 1944, p. 147-170.

Un article : *La Connaissance de nous-mêmes*, dans le *Bulletin hispanique*, Bordeaux, 1945, p. 34-56.

Deux articles dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse : a) *Harphius et Laredo*, 1939, p. 265-285 ; b) *Les grandes lignes*, 1946, p. 61-75.

touchant l'influence de Laredo sur sainte Thérèse et sur la spiritualité des xvi^e et xvii^e siècles.

Ce m'est une grande joie en terminant cet avant-propos d'exprimer ma chaude reconnaissance à ceux qui d'une façon plus directe ont collaboré à mon travail. En premier lieu aux RR. PP. Ferdinand Cavallera et Marcel Viller, l'un et l'autre de la Compagnie de Jésus, guides très sûrs et très paternels, qui m'ont constamment soutenu de leurs conseils et de leurs encouragements. A. M. Robert Ricard, ancien directeur de l'Instruction publique au Maroc, professeur d'Espagnol à la Faculté des Lettres d'Alger, auteur de nombreuses études sur le Mexique et l'Afrique du Nord, qui m'a communiqué très amicalement, non seulement d'intéressantes suggestions au sujet de la connaissance de soi-même, mais encore de précieux renseignements relatifs à la diffusion des traités spirituels dans la Nouvelle-Espagne vers la fin du xvi^e siècle. A. M. le docteur H.-P.-J. Renaud, directeur à l'Institut des Hautes Études marocaines, directeur d'« Hespéris », spécialisé dans l'histoire de la médecine arabe, qui a bien voulu revoir et corriger avec le plus grand soin mes chapitres (ch. 2 et 5) sur l'œuvre médicale de Laredo¹.

Je n'ai garde d'oublier mon frère le Père Benoît. Non content de m'avoir aidé à photographier à Salamanque l'édition primitive du *Mont Sion* (1535), il m'a encore rendu d'importants services pour la transcription de mon texte et la correction des épreuves.

Je remercie enfin les religieux de divers Ordres qui m'ont réservé un accueil si fraternel dans leurs couvents d'Espagne au cours de mes voyages d'études, durant les grandes vacances de 1939 et de 1945. A tous ces bienfaiteurs et amis, j'adresse du fond du cœur un fervent « Dios se lo pague » !

Toulouse, le 13 mai 1946.

N. B. — Les éditions primitives de Laredo ne présentent aucun accent. Comme signes de ponctuation, on n'y trouve que le point, le deux-points et parfois une barre qui équivaut, semble-t-il, à notre virgule. Pour faciliter la lecture des textes cités, je me permets d'y ajouter quelques accents et d'introduire çà et là une virgule ou un point-virgule. Les soulignés sont toujours nôtres. Quand le texte ou le contexte n'indiquent pas autre chose, c'est à la seconde édition du *Monte Siôn* (1538) que je renvoie.

(1) J'apprends tardivement que le Dr Renaud est décédé presque subitement au début de 1945, enlevé par une crise cardiaque. D'autre part, M. Robert Ricard vient d'être promu à la chaire d'études portugaises à la Sorbonne.

INTRODUCTION CRITIQUE

La vie de Laredo n'est guère connue que par deux documents originaux dignes de retenir l'attention et dont dépendent tous les autres : la notice sur le couvent de *San Francisco del Monte*, publiée par Gonzaga en 1587 et la chronique de la province franciscaine des Saints Anges, Madrid, 1662. On peut négliger la courte mention de Marc de Lisbonne en 1570¹.

I. La notice du P. Gonzaga

Pour composer son *De Origine Seraphicae Religionis*, le Ministre général des Observants, François de Gonzaga, demanda aux archivistes provinciaux, créés par son initiative, de lui envoyer un mémoire sur l'histoire et la géographie de leur Province respective, des paragraphes devant être réservés à chacune des maisons et aux religieux plus marquants. C'est à cette occasion que le Père Pedro Alexandro de Castillejos composa la *Topographia Provinciae Angelorum* (1583). Une copie ou un abrégé, expédiés à Rome, y furent sans doute remaniés dans une mesure que nous ignorons pour leur permettre d'entrer dans le cadre d'une histoire générale. Toujours est-il que la relation du P. Gonzaga sur le couvent de San Francisco del Monte peut passer, sauf deux erreurs typographiques, pour un modèle de sobre et rigoureuse exactitude, où l'essentiel est dit en peu de mots : situation géographique et contenance de la maison, histoire ou légende concernant la Vierge vénérée dans la chapelle, qui aurait assisté le frère portier durant une peste dans les premiers temps de la fondation, vers 1433. Suivent quelques données bibliographiques sur Bernardin de Laredo, décédé en ce lieu : savant médecin, auteur de la *Montée du Sion*, du *Modus faciendi* et de la *Metaphora medicinae*, il fut appelé à soigner le roi de Portugal et se sanctifia par l'esprit d'oraison et de recueillement, de charité et de mortification. Une croix de bois, ornée

(1) MARCOS DE LISBOA, *Crónica de la Orden de los Frailes Menores*, Salamanca. 1570, 3^e partie, liv. 9, ch. 42. L'auteur attribue à Laredo le *Subida del Monte Sión*, le *Modus faciendi* et « d'autres traités de médecine en laquelle il était versé ».

de trois clous, l'aidait à déjouer les pièges du démon et lui servit un jour à guérir une clarisse atteinte d'épilepsie¹.

Cette notice, composée par un Père de la Province des Anges, un peu plus de quarante ans après la mort de Laredo, est le document le plus ancien, le plus véridique et le plus sûr qui nous renseigne à son sujet ; celui également que se contenteront de reproduire ou de résumer, non sans déformer parfois un certain nombre de détails, les écrivains ultérieurs : Barezzo Barezzi, Antonio Daza, Arthur du Moustier et Wadding. Daza cependant ajoute que le cardinal Quiñones montant au Ciel apparut à Laredo².

II. La chronique du P. Guadalupe

En 1662, paraissait à Madrid la volumineuse histoire ou chronique de la province des Anges. La biographie de Laredo, amplification en sept chapitres du bref article de Gonzaga, ajoute de nouvelles indications

(1) FRANCISCUS GONZAGA, *De origine Seraphicae Religionis*, Romae, 1587, III, Prov. Angelorum, conv. VII. Les erreurs typographiques sont les suivantes : *Valverde* au lieu de *Villaverde* ; Jean II de Portugal au lieu de Jean III.

Que la *Topographia* du P. Castillejos ait été rédigée en 1583, nous le savons par un écrivain qui en consultait le manuscrit original en 1724 : P. JUAN TIRADO, *Epitome historial de la vida... del Vble Padre Fray Juan de la Puebla*, Madrid, 1724, p. 207.

(2) Marc de Lisbonne n'ayant publié que trois parties des *Chroniques franciscaines*, Barezzo Barezzi ou Baretius, libraire à Crémone, y ajouta le premier une suite ou quatrième partie, qu'il fit imprimer à Venise, 1608 et 1612. Le P. Jean Blancone, frère mineur de Toulouse, qui avait déjà mis en français les 2^e et 3^e parties de Marc de Lisbonne (Paris, 1604), traduisit également, dès 1609, la quatrième partie de Barezzo. Dans le livre que je consulte, le privilège royal et la dédicace sont datés de Paris, 20 juillet et 21 septembre 1609, et il est question de Laredo au liv. 3, ch. 48, en ces termes : « Frère Bernard (*sic*) de Saredo (*sic*), lay... » et en marge : « Fr. Bernardin de Suredo », « Jean neuvième Roy de Portugal se servait en toutes ses maladies de Religieux frère ». Et à la fin du paragraphe : « Ce saint Père (*sic*) mourut en ce couvent et y fut ensevely et tenu en grande vénération du peuple ».

Arthur du Moustier (*Martyrologium franciscanum*, Paris, 1638), qui fixe la mort de Laredo au 16 avril 1545, écrit sous l'influence de Barezzo qu'il cite en note : « Beati Bernardi (*sic*) a Laredo seu Saredo (*sic*) », « Portugalliae rex Joannes II (alii XI) (*sic*) », au lieu de IX.

Antonio Daza, second continuateur de Marc de Lisbonne, a publié une *Quarta parte de la Corónica*, Valladolid, 1611. Cf. liv. I, ch. 29 ; liv. II, ch. 2. Luc Wadding († 1657) note dans ses *Scriptores ordinis Minorum* (*sub voc.* Franciscus MELLADO) que le Père ainsi nommé entreprit sous le provincialat du P. Andrés Camacho (1619-1622) l'histoire de la province des Anges : le manuscrit fut envoyé à Rome pour servir à l'auteur des *Annales*, qui pourtant, en ce qui regarde ladite province et spécialement Laredo, se contente de rééditer pour l'essentiel les données de Gonzaga.

Wadding a mené l'histoire de l'Ordre franciscain jusqu'en 1540. Il s'occupe de Laredo au t. X des *Annales*, anno 1433, n° 19, éd. Quaracchi, p. 253-254. Au t. XIV, anno 1480, n° 1 et 2 ; et anno 1488, n° 30-33, sont relatées la vie de Juan de la Puebla et la fondation du couvent Notre-Dame-des-Anges. Au t. XVIII, anno 1545, n° 24-27, p. 117-118, Johannes de Luca Veneto, continuateur de Wadding, parle à nouveau de Laredo.

Wadding a aussi publié une bibliographie franciscaine en 1650 : *Scriptores ordinis Minorum* ; ouvrage complété au xviii^e siècle par le conventuel Hyacintho Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum sancti Francisci*. Réédition moderne en 4 vol., Rome 1906-1936.

sur l'enfance et les études, la sainteté et les miracles du frère mineur ; source où puiseront désormais les auteurs d'annales et d'encyclopédies et qu'il nous faut examiner de près¹.

Bien que publiée sous le seul nom du P. Andrés de Guadalupe (celui-ci ne faisait pas même allusion à ses devanciers), la Chronique est l'œuvre de trois historiens successifs. Prenant pour base la *Topographia* du P. Castillejos († 1591), le P. Pedro Correa continua de 1169 à 1642, date de sa mort, à fouiller les archives, à transcrire des documents, à rédiger des notes. Les manuscrits furent ensuite confiés au P. Francisco de Yepes, qui, jusqu'à son élection au Provincialat (1554), corrigea et mit en œuvre les matériaux précédemment accumulés. A cette date, semble-t-il, beaucoup de religieux considéraient la Chronique comme achevée et parlaient de l'imprimer en un ou deux volumes. Tel n'était point l'avis du P. Manero, ancien ministre général nommé évêque de Tarazona, qui, lui reprochant son manque de « méthode, de composition et d'élégance », voulut tout d'abord en retoucher le style et à cet effet l'emporta avec lui de Séville en son diocèse aragonais, où les devoirs de l'administration l'empêchèrent durant cinq ans d'exécuter son projet. C'est alors qu'il en chargea le P. Guadalupe, de la province des Anges, mais qui résidait à

(1) *Historia de la santa Provincia de Los Angeles, de la regular Observancia...* Autor el Reverendissimo Padre Fray Andrés de GUADALUPE... en Madrid, por Mateo Fernández, 1662. In-folio (33×24), 622 pages, à 2 col. Plus 12 pages de tables et 36 de pièces justificatives.

Le P. Andrés, né en 1602 à la Puebla de Guadalupe (Extrémadure), entra chez les Observants de la province des Anges en 1621 et y enseigna successivement, de 1629 à 1644, la Philosophie, la Théologie et la Mystique ; après quoi il fut élu deux fois gardien du couvent de Séville et deux fois vicaire provincial ou supérieur intérimaire de la province à la mort du provincial en attendant la convocation du Chapitre. En 1658, étant allé à Madrid en qualité de Commissaire général des Indes Occidentales, il y fut encore nommé confesseur des deux Infantes, filles de Philippe IV : Marie-Thérèse, bientôt reine de France et Marguerite d'Autriche, future impératrice d'Allemagne. Il dut en outre (de novembre 1659 à août 1661) gouverner la Famille cismontaine à titre de Vice-Commissaire général. C'est à Madrid qu'il mourut (5 septembre 1668) en laissant inachevé un traité latin à l'usage des prédicateurs : *De virtutibus atque earum praxi*, qui n'a jamais été édité. Son œuvre imprimée comprend deux volumes : 1° L'Histoire de sa Province, Madrid, 1662 ; 2° « *Mystica theologia supernaturalis infusa, ex sacra pagina, D. Dionisio Areopagita, D. Bonaventura aliisque SS. PP. et Doctoribus compacta. Per R. P. Fr. Andream de Guadalupe ord. Minorum S. P. N. Francisci de Observantia, S. Provinciae Angelorum Filium, Lectorem jubilatum, Caesareae Majestatis imperatricis D. D. Margaritae de Austria a Confessionibus et Commissarium Generalem Indiarum* ». « La gravure du frontispice est signée de Madrid, 1664, par P. a Villafranca sculptor regius. Quant à l'imprimeur, il n'a pas décliné son nom, pas plus d'ailleurs que l'éditeur ; mais les approbations de l'Ordre et de l'Ordinaire, le privilège et la taxe font remonter aux premiers jours de mars 1665 l'impression de ce livre que nous signalons parce qu'il nous semble très rare ». La remarque est du R. P. Michel-Ange dans la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. 31 (1914), p. 52, note 1. Les continuateurs de Wadding-Sbaralea (*Scriptores continuati*) ignorent ces détails. Le P. Luengo (p. 162, voir la note suivante) assure que les cartons du P. Guadalupe contenaient encore une première partie : « *Mystica naturalis* » qui n'a jamais vu le jour. Un exemplaire de la *Mystica theologia supernaturalis* se trouve au couvent des PP. Franciscains de Santiago de Compostela.

Madrid, lequel parvint en trois ans (oct. 1559-sept. 1662) à terminer l'ouvrage et à le publier, en utilisant les loisirs que lui laissait sa triple charge de commissaire général des Missions franciscaines d'Amérique, de vice-commissaire général de la famille cismontaine et de confesseur des deux infantes, filles de Philippe IV¹.

Ainsi, au lieu de réaliser une mise au point d'ordre général, tâche délicate, mais indispensable, au lieu de supprimer les contradictions, de contrôler et d'harmoniser les affirmations de ses prédécesseurs, le P. Guadalupe, au témoignage de ses meilleurs amis, n'a fourni qu'un travail secondaire de révision du style et s'est contenté d'ajouter au texte primitif fleurs de rhétorique pieuse, leçons morales et commentaires dévots. Cela diminue singulièrement son mérite. Les véritables auteurs de la *Chronique* sont le P. Correa et le P. Yepes qui y ont travaillé vingt-trois et douze années. Le P. Guadalupe en est surtout l'éditeur hâtif et le correcteur très superficiel, qui désigne sans doute les cahiers de ses devanciers par cette référence générale aux marges de son livre : *Manuscripta antiqua Provinciae Angelorum*. Cependant après avoir tenté de rendre à chacun son dû et dans l'impossibilité de préciser la part de chacun des collaborateurs, force nous est, pour plus de commodité, d'attribuer en bloc la rédaction imprimée au P. Guadalupe, puisqu'aussi bien, en la signant lui seul, il en revendique équivalement l'entière responsabilité².

(1) P. JUAN LUENGO, *Vida del Reverendissimo y Venerable Padre fray Andrés de Guadalupe*, en Madrid, por Juan García Infançon, 1680. In-4° (28,50 × 20), 723 pages en 2 col. Voir livre V, ch. 14, p. 521, b : « ... porque dezia [Manero] que le faltaba forma y estilo, y era grande lástima que cosas tan grandes no saliesen con todo luzimiento ».

Ibid., lettre du P. Manero au P. Guadalupe : « Tiene la Provincia en ella una grande joya, pero en bruto y sin arte... V. Reverencia la dé una buena mano en que se le ponga método con buen estilo y devota locución, porque sacarla a la luz como está, será cosa indigna de los méritos de la Provincia ». Voir encore, liv. V, ch. 28, p. 575. D'après le P. Luengo, l'historien ne doit pas outrepasser les limites de la vérité ou de la très grande vraisemblance ! « Dentro de las leyes de puro Historiador, que no permiten passar los términos de la verdad o de lo muy verosimil, pudiera dar aquí a este Venerable varon y a sus padres mucha nobleza ». *Op. cit.*, p. 3, col. 2.

(2) Étrange omission ! Dans ses chapitres diffus sur le P. Guadalupe, le P. Luengo ne souffle mot du travail de recherche et de rédaction des Pères Correa et Yepes. Heureusement la part prépondérante qui leur revient dans la préparation de la *Chronique* est mise en relief par un autre contemporain, le P. Juan Alvarez de Sepúlveda, qui écrivant en 1582, certifie devant Dieu qu'il n'avance rien que de vrai et semble, dans un noble souci d'équité, vouloir sauver d'un injuste oubli les vaillants serviteurs de sa province religieuse. On lira ses déclarations franches et pittoresques dans son « Historia... de la... Imagen de Nuestra Señora de Aguas Santas... » restée manuscrite, mais que le P. Angel ORTEGA, O. F. M., fait connaître dans un article que nous aurons l'occasion de citer d'autres fois : « De la antigua Provincia de los Angeles, *Archivo ibero-americano*, t. 33 (1930), p. 560-581.

Le P. Guadalupe nomme cependant le P. Pedro Correa dans la liste des auteurs de sa province (liv. X, ch. 10), mais lui attribue simplement un livre intitulé : *Sucesos trágicos y ejemplares*. Il dit au même endroit que Francisco de Yepes a composé une exposition de la Règle franciscaine. Sbaralea, qui fait mourir Pedro Correa en 1636,

Prise dans son ensemble, soit dit pour ne rien outrer, la Chronique de la Province des Anges n'est probablement ni meilleure ni pire que maint ouvrage similaire de l'époque, et peut-être est-elle moins mauvaise : les divisions, par exemple, y apparaissent nettes et logiques ; le style, toujours clair, évite ordinairement la boursoufflure, la recherche et la prétentieuse affectation si communes dans la littérature religieuse espagnole du xvii^e siècle. Qualités qui rachètent en quelque manière des défauts non moins saillants : composition lâche et diffuse, monotonie des phrases d'une solennité trop soutenue, abus des généralités et des lieux communs hagiographiques¹. Reproche infiniment plus grave : le livre du P. Guadalupe tient à la fois de l'histoire édifiante, du panégyrique et du recueil de miracles. De toute évidence, l'auteur obéit à une préoccupation dominante qui n'a rien à voir avec la recherche désintéressée de la vérité : exalter, glorifier sa Province par-dessus les autres, en montrant qu'elle possède les sanctuaires les plus favorisés du Ciel et qu'elle a produit un plus grand nombre de religieux illustres : évêques, ministres généraux, ou remarquables par la sainteté, la stricte observance de la règle, le don des miracles et des prophéties, la science. De par ailleurs, que les chapitres renferment des propositions inconciliables à quelques pages d'intervalle, des impossibilités, des incompatibilités chronologiques, pour ne rien dire des simples erreurs ou inexactitudes, le compilateur, dénué de scrupules scientifiques, paraît regarder tout cela comme des vétilles. Bref l'autorité historique du P. Guadalupe est des plus faibles, surtout quand il traite de faits un peu anciens. Aussi le critique a-t-il le droit et le devoir de contrôler avec la plus stricte rigueur, chacune de ses assertions.

Ce jugement sévère, mais objectif, est confirmé par tous les historiens dignes de ce nom, qui fréquentant le P. Guadalupe, ont constaté chez lui des négligences énormes et des procédés inadmissibles. En 1724, le P. Juan Tirado, extrayant de son gros volume une *Vie* du Vénérable Juan de la Puebla, s'applique spécialement à vérifier les dates. Le Saint Réformateur, dit-il, n'a pu aller au couvent de Fuente Ovejuna, fondé bien des années plus tard. Et comment aurait-il échappé à un incendie en 1498 ou été favorisé de la visite d'un ange en 1500, puisque, d'après le

met à son actif : *Speculum vitae ex tragicis exemplis confectum*, Lisbonne, 1639 ; et parmi d'autres manuscrits : *Historiam provinciae Angelorum ac gesta quorundam Fratrum ejusdem provinciae*. Ms. in Archivo conventus [hispalensis] Sti Antonii.

(1) Les douze livres de la Chronique ont pour objet : 1^o la vie du Vble Juan de la Puebla, réformateur et père de la Custodie, ainsi que l'établissement de la maison mère, Notre-Dame des Anges, dans la province de Cordoue (liv. I-IV) ; 2^o la fondation et description des autres couvents de la province des Anges (liv. V) ; 3^o la vie des personnages illustres de la province (liv. VI-IX) ; 4^o la liste des provinciaux, des lecteurs et anciens élèves d'Alcalá, des écrivains (liv. X) ; 5^o les monastères des Clarisses dépendant de la province et la vie des plus saintes d'entre elles (liv. XI-XII).

On trouvera des exemples du style *gérondien* dans l'approbation de la *Chronique* par le P. Antonio de Ribera ; et dans l'oraison funèbre du P. Guadalupe, insérée à la suite de sa vie.

Chroniqueur, il était mort en 1495 ? Placer avec ce même historien le second incendie de Notre-Dame des Anges en 1510 au lieu de 1543, c'est soulever une foule de difficultés insurmontables. Néanmoins, le P. Tirado, fort respectueux de son confrère, l'excuse de façon assez maladroite : le P. Guadalupe avait tellement d'occupations ! En outre, telles étaient son union à Dieu, sa sincérité, sa simplicité que l'idée ne lui est même pas venue de soupçonner les anciens mémorialistes ni de supposer que l'erreur avait pu se glisser dans leurs écrits ! Il ne faudrait pourtant pas, conclut-il, se prévaloir de ces négligences pour dénier toute autorité à l'Histoire de la province des Anges : les faits rapportés sont vrais et certains quant à la substance, mais souvent douteux quant aux détails et aux circonstances de temps et de lieu, voire de personnes, toutes choses que les annalistes d'autrefois tenaient pour secondaires et accessoires. On ne saurait avouer plus naïvement que la Chronique de 1662 est loin de répondre aux exigences de l'Histoire entendue au sens moderne¹.

En 1740, le P. Jean de Luca, continuateur de Wadding et auteur du tome 18 de *Annales Minorum*, utilise lui aussi directement ou par intermédiaire le livre du P. Guadalupe, dont il accepte avec trop peu de discernement les prétendus miracles attribués à Laredo. Une fois pourtant, au sujet de l'apparition de l'âme du cardinal Quiñones, montant au ciel en compagnie d'un ancien Provincial, il se montre moins crédule : « *Ferunt*, dit-il prudemment, peut-être n'est-ce qu'un récit controuvé, insuffisamment garanti² ».

C'est un laïque, Alejandro Guichot, qui en 1896 publie la critique la plus serrée et la plus complète de la Chronique de 1662 et en découvre les lacunes énormes, soit qu'il dénonce les contes fantaisistes introduits

(1) P. JUAN TIRADO, *Epitome historial de la vida admirable y virtudes heroycas del esclarecido principe, famoso varon y ejemplar religioso, el Venerable Padre Fr. Juan de la Puebla*, Madrid, 1724, p. 206-213 ; et 294-297. Lire spécialement les pp. 209-210 : « Yo compadezco al gravissimo, extatico y venerable Autor de la Historia de la Provincia en estos y otros computos errados ; porque con la admirable abstraccion que vivia de el mundo, con su virtuosa sinceridad y sanissima intencion : y haziendo el mismo concepto de los Religiosos antiguos que escribieron los Memoriales de la Provincia, los siguió en los computos del tiempo sin reparar en que podian estar errados, para con diligencia examinarlos. Ni de esto debe hazerse ilacion para inferir semejantes yerros en las substanciales noticias de la Historia : pues estan fundadissimas y las escribieron con desnudissima verdad en sus Memoriales los Religiosos antiguos, que solo atendieron a la veridica substancia de los sucessos ; teniendo o por impertinente, o por no necessario el desvelo en computar los tiempos y averiguar los años... Pues siendo Comissario general de Indias, Confessor, etc... no era mucho que le faltasse el tiempo para examinar tan de proposito los computos de años y otras menudencias... ».

(2) On sait que les premiers continuateurs de Wadding n'ont hérité ni de son talent ni de son esprit critique. Cf. HÉRIBERT HOLZAPFEL, *Manuale historiae O. F. M.*, Friburgi-Brig., 1909, p. 524. Le P. de Luca (*Annales*, XVIII, an. 1545, nos 24-27) invoque l'autorité d'un manuscrit, très probablement composé à sa demande par un Père de la Province des Anges, lequel emprunte tous ses renseignements au P. Guadalupe, sauf deux détails : Jean-Baptiste Viñones est substitué à Jean de Argomanes, les précisions sur la mort et les obsèques de Laredo sont inédites. — Ou bien ce manuscrit serait-il celui du P. Francisco Mellado ? Cf. *supra*, p. 16, note 2.

dans la vie du vénérable Juan de la Puebla, auquel la reine Isabelle, avant de penser au cardinal Ximénès, aurait offert le siège primatial de Tolède et confié la réforme des Réguliers, s'il n'avait humblement décliné ces charges¹; soit qu'il montre le caractère nettement suspect des innombrables miracles ou prodiges attribués aux saints religieux de la province et de façon spéciale à Laredo mentionné incidemment; soit qu'il étudie à travers quatre siècles la formation progressive d'un cycle légendaire autour de la montagne de Notre-Dame des Anges et de son couvent, trois fois réduit en cendres par la malice du démon, lequel roulait encore des quartiers de roche sur les franciscains sans jamais leur causer la moindre égratignure, pour ne rien dire d'autres merveilles aussi vraisemblables; couvent et sanctuaire très estimés des rois d'Espagne, au sujet desquels Philippe II aurait déclaré : « Montserrat est l'écrin et Notre-Dame des Anges la perle »; soit enfin qu'il s'attarde à noter les phases d'une légende particulière, celle de la Pénitente anonyme, nouvelle Madeleine ou plutôt Marie l'Égyptienne, qui aurait passé quatorze ou vingt ans dans une grotte de la sainte montagne; légende utilisée en 1835 par le duc de Rivas dans un drame célèbre².

De l'enquête de M. Guichot, absolument concluante et inattaquable en ses lignes maîtresses, quoique menée dans un esprit rationaliste, il nous suffit de retenir le jugement sur l'auteur de la Chronique. Le P. Guadalupe a pour but d'étendre au loin la réputation de sa province afin de lui assurer ainsi toujours plus d'amis et de bienfaiteurs. « Extrêmement crédule et peu scrupuleux en fait de critique, refusant de rien élagner faute d'avoir examiné à fond les documents, il accueille tous les récits anciens qu'il délaye, amplifie et habille à sa manière et qu'il

(1) Le vénérable Juan de la Puebla, deuxième comte de Belalcázar (Córdoba), né en 1453, à la Puebla de Alcocer (Badajoz), fils aîné d'Alonso de Sotomayor et de Doña Elvira Manrique de Zúñiga, renonça bientôt (1471) à ses droits d'héritier pour entrer chez les hiéronymites de Guadalupe. Mais au bout de huit ans (fin de 1479), ayant à l'occasion d'un voyage à Rome obtenu de Sixte IV l'autorisation d'embrasser la stricte observance de saint François, il vécut cinq ans aux Carceri et dans les ermitages les plus retirés de l'Ombrie, dont il imitera plus tard la pauvreté et la rigueur. Rappelé en Espagne (1485) pour veiller à l'éducation de son neveu, il fonda peu après (1489) la custodie réformée des Anges dont la maison mère et modèle fut le couvent de Notre-Dame-des-Anges, près de Hornachuelos, perdu dans les *sierras* de la province de Cordoue. Il mourut en odeur de sainteté à Belalcázar, le 11 mai 1495, âgé de 42 ans. Le château de Belalcázar a été détruit en 1813.

(2) ALEJANDRO GUICHOT Y SIERRA, *La montaña de los Angeles, Monografía histórica-crítica*, Sevilla, 1896, in-8° de 250 pages. Outre les ouvrages de Gonzaga, Wadding, Guadalupe et Tirado, l'auteur consulte un intéressant manuscrit de 1646 : *Memorial de las cosas que le locan a el santísimo y religiosísimo convento de Ntra. Señora de los Angeles*, par un franciscain anonyme, ainsi qu'une liasse de vieux documents conservés aux Archives paroissiales de Hornachuelos. L'auteur du *Memorial* aura très probablement mis à profit l'*Histoire du couvent de Notre-Dame-des-Anges*, laissée manuscrite par le P. Pedro Correa.

La pièce de don Angel Saavedra, duc de Rivas, a pour titre : *Don Alvaro o la fuerza del sino, drama en cinco jornadas, en prosa y verso*.

enrichit, suivant les circonstances, de détails surnaturels, de discours et de réflexions morales. En un mot, son livre est la source complète pour l'histoire de la Province des Anges, compilation où voisinent en désordre la vérité et l'erreur, le certain et le douteux¹.

Si quelqu'un, prétextant les préjugés antireligieux de M. Guichot, récusait son témoignage, il ne pourrait du moins éluder celui de deux franciscains contemporains, visant spécialement la biographie de Laredo par le P. Guadalupe : « Là, à côté d'indications très précieuses, fourmillent quantité de grosses inexactitudes dues à la seule imagination de l'écrivain ». Ainsi s'exprime le P. Michel-Ange, capucin qui sur d'autres matières n'admet pas qu'on puisse révoquer en doute la véracité des Chroniqueurs franciscains. Le P. Foronda, frère mineur espagnol, bien que trouvant exagéré et quelque peu tranchant le jugement de son confrère, est cependant obligé d'avouer que le P. Guadalupe « s'est moins soucié de vérifier la réalité des faits qu'il rapporte que d'orner son exposé de force réflexions morales, de discours et de détails, dus pour une bonne part à sa seule imagination ». Concession de pure forme, aussitôt oubliée, car dans la suite le P. Foronda, trop confiant dans l'autorité du Chroniqueur, ne se sépare jamais de lui et n'indique pas même un seul de ces détails fantaisistes².

La première partie de ce livre aura pour objet d'examiner la vie de Laredo telle qu'elle a été racontée par le P. Guadalupe et d'en corriger

(1) A. GUICHOT, *op. cit.*, p. 30 : « Como quiera que el autor consultó y aún vertió los antiguos manuscritos del convento, sin dejar nada por consignar, aprovechando todas las noticias y arreglando muchas para completar el ciclo angélico y la fama de la Custodia, y, por otra parte, las relaciones iguales de Gonzaga y Waddingo son muy deficientes y no tienen fin especial para la Provincia, es claro que la obra de Guadalupe es la mejor fuente, y en cierto modo, la única. Sumamente crédulo, y poco escrupuloso en crítica, eludiendo toda depuración, revelando instrucción escasa, el P. Guadalupe todo lo consigna, revistiéndolo, estirándolo, y aumentándolo con sus recursos, y, dados su condición, su tiempo y sus intereses, se entrega a lo sobrenatural y se extiende frecuentemente en tendencias moralistas y en discursos de cosecha propia. Es, en suma, este libro la fuente completa, recopilación y exposición, no bien ordenadas, de lo verdadero y de lo falso, de lo cierto y de lo dudoso ». Et p. 36 : « ... los frailes (c'est-à-dire, ceux dont le P. Guadalupe a reproduit les manuscrits), en su deseo de notoriedad del Convento, en lucha de existencia con tantos otros como había en España, inventaron historias y sucesos y cayeron en contradicciones y absurdos... ». Cf. encore *ibid.*, p. 120.

(2) P. MICHEL-ANGE, *Mystères du très glorieux saint Joseph*, Toulouse, 1925, *Au lecteur*, p. 14.

P. B. FORONDA, *Fray Bernardino de Laredo*, dans *Archivo ibero-americano*, t. 33 [1930], p. 223. Ajoutons que le P. Foronda, évitant de se compromettre, emploie constamment les formules : *suivant le chroniqueur*, *au dire du chroniqueur*, *le chroniqueur raconte*, comme pour laisser à ce dernier l'entière responsabilité de ses affirmations. Le P. Foronda semble ignorer la monographie de Guichot, tandis que le P. Michel-Ange l'a certainement lue et appréciée, tout en faisant les réserves qui s'imposent sur la mentalité anticléricale de l'auteur : « ... le livre d'Alexandre Guichot, écrit-il, ... a intenté un procès en règle à André de Guadalupe ou plutôt à tous les auteurs de chroniques religieuses dans un esprit que nous ne saurions ni admettre ni recommander ». *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. 26 [1912], p. 180.

les inexactitudes, travail dont mes prédécesseurs se sont bornés à proclamer la nécessité. Travail relativement facile dans bon nombre de cas privilégiés, lorsque les données de l'écrivain contredisent nettement soit les déclarations expresses de Laredo, soit les indications très sûres de Gonzaga, soit enfin les documents certains de l'histoire profane. Tâche plus délicate en d'autres endroits où, par réaction contre le parti pris de l'auteur de grandir son héros, il ne faudra recevoir qu'avec une méfiance extrême les éloges exorbitants (p. ex., parfaite connaissance des langues anciennes et de la théologie) et les faits préternaturels insuffisamment attestés : extases, visions, prophéties, guérisons miraculeuses, interventions diaboliques, où se retrouvent les procédés familiers aux hagiographes du Moyen Age.

Une fois élagués les lieux communs, les phrases de remplissage et les récits merveilleux, dont le caractère apocryphe ou suspect sera démontré plus loin, les sept chapitres consacrés par le P. Guadalupe à Laredo ajoutent bien peu de chose à la courte notice de Gonzaga : les années de la naissance, de la prise d'habit et de la mort de frère Bernardin, plus quelques détails sur ses parents, son lieu d'origine, son enfance et son noviciat ; tous renseignements absolument incontrôlables, mais qu'il est cependant permis d'accepter comme n'offrant rien d'exagérément louangeur ou de contraire à la vraisemblance. Enfin le plus sûr moyen de connaître Laredo sera d'étudier à fond ses ouvrages de médecine et de spiritualité, parsemés de savoureuses confidences ayant trait à lui-même ou à ses relations ; confidences que le Chroniqueur de 1662 a très souvent déformées dans le but de multiplier les phénomènes prodigieux à l'actif de son thaumaturge.

Reste pour terminer une objection à résoudre. Dans la biographie de Laredo, et, en particulier, à propos de ses miracles, le P. Guadalupe inscrit souvent la mention marginale : *Manuscripta antiqua prov. Angelorum*. Pareille référence ne devrait-elle pas nous inspirer plus de respect ? Tout d'abord, le P. Guadalupe n'ayant travaillé que rapidement et de seconde main, n'a eu certainement à sa disposition que l'Histoire de sa province déjà entièrement rédigée par les Pères Correa et Yepes et qu'il désigne sans doute sous le terme imprécis et pompeux de manuscrits anciens. Toutefois la référence pourrait aussi bien appartenir à ces derniers auteurs qui auraient lu les pièces originales : l'hypothèse est des plus engageantes et rien n'empêche de supposer que, pour les dates principales de la vie des personnages illustres, ils ont consulté aux archives de la province les livres des professions et les obituaires, les comptes rendus des Chapitres et des Définitions. Mais quand il s'agit de miracles, pour lesquels n'existaient pas habituellement de comptes rendus officiels, il n'en va plus de même et la formule en question ne semble désigner aucune réalité ferme.

Quand ils racontent des faits merveilleux, les chroniqueurs se contentent le plus souvent d'amplifier selon les règles du genre les affirmations laconiques des historiens antérieurs. Gonzaga, par exemple, ayant

assuré que le démon venait fréquemment assaillir le serviteur de Dieu, le P. Guadalupe ou ses devanciers entreprennent (liv. VII, ch. 31) la description fantaisiste *de ce qu'ont dû être* ces épreuves morales et physiques, tout en osant donner comme sources : les vieux manuscrits, Gonzaga et Arthur de Moustier, qui se bornent à des indications vagues et générales.

Autre exemple caractéristique, absolument irrécusable. Le P. Guadalupe (ch. 32) rapporte, en se basant sur Gonzaga et les anciens documents, que, dans les premières années de San Francisco del Monte (donc vers 1433) et à l'occasion d'une épidémie de peste, la Vierge de l'église conventuelle assista de façon miraculeuse le frère portier qui, ajoute-t-il à la légère, n'était autre que Laredo. L'impossible identification n'est pas de Gonzaga, qui parle clairement d'un portier anonyme. Elle ne saurait davantage se trouver consignée dans un document contemporain ou voisin de l'événement, puisque Laredo ne prit l'habit des Observants qu'en 1510. Voilà donc un prodige où les Chroniqueurs de la province des Anges font intervenir frère Bernardin au prix d'une absurdité chronologique et en se réclamant de prétendues pièces originales, de témoignages authentiques ou de manuscrits très anciens. *Ab uno disce omnes*.

La conclusion s'impose sans réplique. Quand il s'agit de faits préternaturels, la référence : *Manuscripta antiqua prov. Angelorum* n'apparaît sous la plume du P. Guadalupe que comme une vaine formule¹.

(1) A. GUICHOT, *op. cit.*, p. 34, démontre que pour la maison mère de la province, Notre-Dame-des-Anges, ces documents d'archives étaient à peu près inexistantes dès 1646 : « afirmandose con esto que ya a mediados del siglo XVII no existían más memoriales antiguos que el comprendido en los *Papeles olvidados y hallados*. Por esto, al decir los padres escritores las frases « antiguos memoriales » y « memorias primitivas » abusan de la hipérbole tan general en los españoles y consignan lo que no existía ». Voir *ibid.*, p. 103, note 3. Croit-on que les archives, négligées au berceau de la province, étaient mieux tenues dans les autres couvents ? — De toute manière le lecteur qui garderait des illusions sur l'autorité du P. Guadalupe se doit de lire la monographie d'Alejandro Guichot.

Nous reviendrons (*infra*, ch. 3) sur le miracle de la Vierge en faveur du frère portier.

PREMIÈRE PARTIE

LA VIE

CHAPITRE PREMIER

LE GENTILHOMME ET L'ÉTUDIANT

I

Les origines Bernardin de Laredo est né en 1482, à Séville, de parents de la famille de petite noblesse et jouissant d'une honnête aisance. Laredo était sans doute le nom de famille et, contrairement à l'usage monastique d'alors, il a toujours servi à désigner notre écrivain, même après son entrée en religion¹. De sa parenté, nous savons seulement qu'il avait une nièce doña Catalina, clarisse urbaniste à Sainte-Agnès de Séville, à laquelle il envoya, lorsqu'elle fit profession, une lettre qui a été conservée².

Très jeune encore, Bernardin fut mis au service d'un grand seigneur d'origine portugaise et de sang royal, don Alvaro de Portugal, frère du troisième duc de Bragance. Pour échapper à la cruelle vengeance du roi Jean II de Portugal, don Alvaro, avec sa femme et ses enfants, était venu en 1483 se fixer à Séville, où les Rois Catholiques lui firent l'accueil le

(1) ANDRÉS DE GUADALUPE, *Historia de la santa Provincia de los Angeles*, Madrid, 1662, p. 322 : « ... nació... de padres nobles, hijosdalgo ». Les *Annales Minorum* (t. XVIII, anno 1545, n° 24) disent simplement : « ususque patre diligente ac mediocriter diti ». Par malheur les affirmations des chroniqueurs sur les parents de Laredo, sur le lieu et la date de sa naissance sont absolument invérifiables. Peut-être sa famille était-elle originaire de la ville de Laredo, dans la province de Santander. Le P. Guadalupe, suivi par Alejandro Guichot, écrit à tort *Alaredo*, sous l'influence évidente du latin : *Bernardinus a Laredo*.

(2) C'est l'épître septième de l'*Extravagante* dans le *Mont Sion* de 1538, « embiada a una monja consanguinea o sobrina del autor, el día de su profesión y velo ». Laredo y joue sur les deux sens du verbe *velar* : voiler et veiller. Lettre reproduite avec de légères variantes par le P. GUADALUPE, *op. cit.*, liv. 7, ch. 30.

Il y avait à Séville, au début du xvi^e siècle, deux monastères de clarisses urbanistes ou d'observance mitigée : Sainte Claire et Sainte Agnès, tandis que l'austère règle primitive était suivie dans un troisième couvent, appelé Sainte Marie de Jésus, fondé en 1520 par don Jorge Alberto de Portugal, futur comte de Gelves, dont nous allons bientôt parler. Cf. GONZAGA, *De origine seraphicae religionis*, Rome, 1587, *Prov. Baeticae*.

plus empressé¹. De son côté, le noble fugitif prit une part brillante à la guerre de Grenade et fut blessé au siège de Malaga (1487) en des circonstances fort singulières². Il reçut en récompense la seigneurie de Gelves, devint président du Conseil royal de Castille et gouverneur de l'alcazar de Séville et de Andújar. A la mort de Jean II (1495), le nouveau roi de Portugal, don Manuel, restitua fortune et dignités à l'illustre exilé qui en fit profiter ses enfants : trois de ses filles et son fils aîné regagnèrent leur patrie et s'allièrent aux plus riches maisons du pays. Don Alvaro lui-même, dévoué jusqu'à la fin à la personne et aux intérêts des Rois Catholiques, meurt en 1504³. Son fils cadet, Jorge Alberto de Portugal, héritier de ses domaines d'Andalousie, s'établit définitivement en Espagne. Nous le voyons en 1523 représenter Séville aux Cortès de Valladolid, et en 1529, Charles-Quint lui accorde le titre de premier comte de Gelves⁴.

(1) Jean II de Portugal (1481-1495) ne recula point devant les mesures sanguinaires pour briser la puissance des grands toujours séditieux, qu'il accusait de tramer des complots contre la Couronne et d'entretenir des intelligences avec la Castille. En juin 1483, fut décapité sur son ordre Don Fernando II, troisième duc de Bragance et chef de la noblesse, sous prétexte de haute trahison. L'année suivante étaient mis à mort le duc de Viséu, l'évêque d'Évora et plusieurs autres seigneurs. Les parents et amis des victimes passèrent en Espagne : le roi confisqua tous leurs biens. Son successeur don Manuel (1495-1521) publia une amnistie générale en faveur des nobles proscrits. Cf. ANDRÉS BERNALDEZ, *Historia de los Reyes Católicos*, Sevilla, 1870, tome I, ch. 50, p. 146.

Voir aussi LOPEZ DE HARO, *Nobiliario genealógico de los Reyes y títulos de España*, Madrid, 1622, 2^e vol., livre 8, ch. 9, p. 188-191 : « Título y condado de Gelves ». Suivant la remarque de cet auteur, des liens de sang unissaient Isabelle la Catholique avec les ducs de Bragance : « ... Passó don Alvaro de Portugal Pereyra a Castilla, al favor y amparo de los gloriosos Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel su tia y prima segunda, de los quales fué recibido y tratado con grandes caricias, haziéndole su Presidente del Consejo real de Castilla ».

(2) ANDRÉS BERNALDEZ, *op. cit.*, I, ch. 84, p. 238-240. Un soldat maure, fait prisonnier durant une embuscade nocturne, dit le lendemain aux chrétiens : « Menez-moi devant votre roi et je lui montrerai comment venir à bout de Malaga ». Il voulait en réalité assassiner le souverain. Par bonheur celui-ci n'était pas visible à cette heure-là. Négligeant de désarmer l'infidèle, on l'introduit sous une tente, où don Alvaro et doña Bobadilla, marquise de Moya, jouaient au trictrac (*tablas*). Le traître n'entendait pas le castillan. Voyant de par ailleurs le respect que l'on témoignait aux deux seigneurs, il se crut en présence du roi et de la reine. Pour distraire l'attention, il demande une jarre d'eau et, tandis que les gardes s'empressent à le servir, le maure tire le cimetierre caché sous son burnous, se jette sur les deux joueurs et blesse grièvement don Alvaro à la tête. Peu après le criminel expirait sous la lance des gardes. Voir le même récit, légèrement remanié, dans ZURITA, *Anales de la Corona de Aragón*, livre 20, ch. 71.

(3) Dictionnaire *Espasa*, art. *Braganza* (Alvaro) : « Noble portugais, muerto en 1504... Emigró a España en donde le nombraron presidente de Castilla y le concedieron el señorío de Gelves y las alcaldas de Sevilla y Andújar ». Cf. ORTIZ DE ZUNIGA, *Anales eclesiásticos y seculares de Sevilla*, Madrid, 1796, III, p. 409. C'est en 1495 que don Alvaro est nommé gouverneur à Séville des *Alcazares e alaranzas* (arsenaux), poste où lui succédera son fils. Consulter enfin ZURITA, *Historia de Fernando V*, liv. V, ch. 4. Vers 1503, les conseillers intimes du roi d'Aragon le dissuadent de passer en Sicile. Parmi eux figure don Alvaro de Portugal, « presidente del consejo real ».

(4) Dict. *Espasa*, art. *Gelves* (Conde de) : « Título del reino concedido en 1529 y que actualmente lo posee, desde 1902, el duque de Berwick ». Pour les Cortès de 1523, voir FRANCISCO DE LAIGLESIA, *Discursos leídos ante la real Academia de la Historia*,

Gelves est une petite ville sise au flanc d'une colline et aux bords du Guadalquivir, sous un climat enchanteur, à six kilomètres en aval de Séville. Le lieu a été immortalisé dans les lettres espagnoles à la fin du xvi^e siècle par les vers, tour à tour confiants et désespérés, où Herrera «el Divino» exhale sa passion malheureuse pour la deuxième comtesse de Gelves (1537 (?) - 1581), doña Leonor de Milan¹.

Au service Bernardin servit de page au noble réfugié de don Alvaro de Portugal portugais don Alvaro, soit à Séville, soit en son manoir des rives du Guadalquivir². Dans l'entourage de son maître, Laredo eut la chance de rencontrer un protecteur et un ami : le majordome du palais se prit d'une affection particulière pour le jeune hidalgo et l'on peut croire qu'il s'occupa soigneusement de sa première éducation. A peine âgé de douze ans, raconte le P. Guadalupe, l'enfant aurait manifesté des velléités de se cloîtrer dans un monastère franciscain. Son digne mentor l'en dissuada et réussit à lui faire ajourner son projet³.

Souvenirs d'enfance Jamais, dans la suite, frère Bernardin ne parlera expressément des années où il se formait au genre de vie des gentilshommes. Pourtant certaines pages de ses livres semblent inspirées par des souvenirs de jeunesse. Il écrit par exemple : « Dans les palais des puissants bien fournis d'écuyers et de pages, abondent aussi les valets de pied pour les emplois inférieurs ; et plus ils sont nombreux, moins ils savent se rendre utiles. Leur besogne achevée, ils ne font que bavarder, dormir, tuer le temps, se promener en se rengorgeant... Mais, somme toute, on ne leur demande pas davantage. Leur grand nombre augmente l'éclat extérieur de la maison, leurs services matériels sont appréciés, ils gagnent leur dîner et l'on est content d'eux. Par contre, les grands officiers du palais : secrétaire, chambellan, premier intendant

Madrid, 1909, p. 194. Il est encore parlé de don Jorge dans ORTIZ DE ZUNIGA, *op. cit.*, III, p. 324, 358 et 365.

(1) Sur ce problème voir la conférence de FRANCISCO RODRIGUEZ MARIN, *El divino Herrera y la condesa de Gelves*, Madrid, 1911, 31 pages, grand in-8°. On y trouve une description et une vue photographique de la ville de Gelves, sur la rive droite du fleuve, avec deux collines à l'arrière-plan. Cette conférence est reproduite dans les *Miscelánea de Andalucia*, du même R. Marin, Madrid, 1927, p. 155-202.

Si nous en croyons l'encyclopédie *Espasa*, Gelves comptait, en 1920, 1.394 habitants.

(2) Je me sépare ici nettement du P. Guadalupe, d'après lequel Laredo aurait servi dans le château de Jorge Alberto de Portugal, premier comte de Gelves, mort en 1543. Mais en 1492-1494, loin de se trouver à la tête d'une maison, Jorge, second fils de don Alvaro, n'était lui-même qu'un enfant à peine plus âgé que Laredo. Je les vois plutôt, tous deux, bons camarades de jeux et d'études. Tout au plus, le petit page était-il attaché spécialement à la personne du cadet de la famille. La thèse du P. Guadalupe est reprise sans la moindre critique et avec les mêmes termes par le P. Bienvenido FORONDA, O. F. M., dans l'*Archivo ibero-americano*, avril-juin 1930, p. 225 : « pusiéronle sus padres al servicio del Conde de Gelves, don Jorge Alberto de Portugal... Transcurrido algún tiempo, no se sabe por qué motivo dejó la casa del Conde y su servicio... ».

(3) GUADALUPE, *op. cit.*, p. 323.

(*Mayordomo mayor*) et d'autres semblables sont peu nombreux, mais plus diligents en leur travail. Jamais inactifs, ils apparaissent toujours absorbés en eux-mêmes : leur esprit règle la bonne marche des affaires, leur volonté se réjouit de voir leur maître satisfait ». Aux écuyers, pages et valets correspondent, dans le domaine spirituel, les prêtres, religieux et chrétiens ordinaires qui se limitent à remplir leur devoir, sans plus. Les secrétaires et amis intimes, dévoués corps et âme aux intérêts du prince, représentent les âmes contemplatives¹. Autres comparaisons dont usera plus tard notre mystique : un homme simple, admis à visiter un palais, tombe comme en extase devant les tapisseries et les brocarts qui ornent la salle de réception². Notre cœur est un château fort, dont un gouverneur assure la garde avec le concours de deux mâtins³. Le contemplatif recherchera les vestiges de Dieu en la créature avec l'ardeur passionnée du gentilhomme chasseur qui s'acharne contre le gibier. A ce propos, Laredo décrit une chasse au lièvre dont il fut témoin en sa jeunesse et qui faillit se terminer tragiquement pour le chasseur⁴.

Relations de Laredo Quoi qu'il en soit de ces réminiscences, le futur avec ses protecteurs franciscain conserva d'excellentes relations avec la famille de ses protecteurs. Dans un traité de médecine, publié en 1527, il fait connaître un remède, le *Collyrium magistrale*, dont un grand seigneur, don Alvaro de Portugal, s'était réservé le secret et qu'il transmet avant de mourir à sa femme Felipa. « Et maintenant, poursuit l'auteur, il est en la possession de leurs filles, la duchesse de Coïmbre et la comtesse de Portalegre, qui me l'ont communiqué, la marquise de Montemayor m'ayant encouragé à le leur demander⁵. Il est surprenant qu'il n'ait pas ajouté : « *Mi amo*, mon ancien maître », au nom de don Álvaro ; mais

(1) *Monte Si6n*, épître XII, vers la fin, f° 200. Par endroits, ma traduction rend le sens et ne s'astreint pas au mot à mot : « ... en casa de los se6ores, los escuderos continuos, los pajes y hombres de pie son muchos en cantidad : dan henchimiento a la casa, acrescientan en la costa e sirven con todo el cuerpo y ganan bien de comer : andanse al passo comun, hazen el papo de viento e no se curan de mas los que son muy descuydados : y saben que esto les basta para alcançar salvacion siendo en su servicio leales : mas los otros oficiales... ».

(2) *Ibid.*, III, ch. 41, f° 174 v°. Voir aussi *ibid.*, I, ch. 25, le paysan reçu avec grande bonté par le roi au nombre de ses serviteurs.

(3) *Monte Si6n*, 1535, III, ch. 13, début.

(4) *Ibid.*, 1535, III, ch. 15, f° 164 : « algunas propiedades que en la caça de las liebres los curiales caçadores suelen consigo tener ». F° 165 : « Yo vi como aora veo este papel : que siguiendo una liebre tiró un caçador la lança yendo corriendo a caballo... ».

(5) *Modus faciendi cum ordine medicandi, Collyrium magistrale magni secreti*, f°s CXXIX v°-CXXX : « ... y quedó en poder de sus hijas... de las quales lo hube yo, incitado a ello por la se6ora marquesa de Montemayor ». Pour plus de détails, voir l'*Appendice I*, note 1 : *La famille des Comtes de Gelves*.

Le premier marquis de Montemayor en Espagne, Juan de Silva y Ribera, dut son titre à Charles-Quint. Il épousa doña Maria Manrique, la dame dont parle ici Laredo, à moins qu'il ne s'agisse de la marquise de Montemayor ou Montemôr en Portugal. Cf. HARO, *Nobiliario*, t. II, liv. 10, ch. 21, p. 380.

nous apprenons du moins que deux des filles de ce dernier, une fois rentrées au Portugal, n'oublèrent pas entièrement le petit page d'Andalousie.

Sans doute les rapports de frère Bernardin furent-ils plus suivis avec Jorge Alberto, premier comte de Gelves et son ami d'enfance, auquel il enseignait en 1533 la dévotion des trente-trois messes : neuf mois après, sa femme jusque-là stérile, doña Isabel Colón, donnait le jour à son premier-né¹.

II

Ses études médicales à Séville Vers 1495, Laredo quitta le service de don Alvaro afin de se consacrer plus librement aux études. Si nous en croyons le P. Guadalupe, il apprend alors le latin et les arts, c'est-à-dire, la philosophie. Plus tard et à la suite de brillants examens, il devient licencié et docteur en médecine. Il se passionne enfin pour la théologie et la sainte Écriture, si bien que, à l'âge de vingt-huit ans et à la veille d'entrer chez les Mineurs en 1510, il avait gagné l'estime et la considération de tous les hommes cultivés de Séville.

Ces éloges du chroniqueur-panégyriste, vrais dans leur ensemble, appellent une sérieuse mise au point pour en réviser les détails et les

(1) *Monte Sión*, dernier appendice, f° 219 : « Iten, yo di aquesta devocion al illustre señor conde de Jelves, tío del ilustrissimo duque de Bejar : e hizo dezir las missas por intencion de aver hijo... E sirviose nuestro señor de concederles un hijo que su clemencia les guarde para su santo servicio ». L'une des sœurs de don Jorge Alberto était mariée à don Alonso de Sotomayor, père de Francisco de Sotomayor, qui devint duc de Béjar.

Après un premier mariage resté infécond, don Jorge convola en secondes noces avec Isabel Colón. Leur premier fils naquit le 19 mars 1534 et assura la succession du titre et de la famille. Cf. *Appendice I*, note 1. La dévotion des messes consistait à faire célébrer consécutivement trente-trois saints sacrifices en l'honneur des années que Jésus vécut ici-bas. Cf. *Appendice I*, note 2.

Aux points de suspension de la citation ci-dessus, correspondent les détails suivants. On attendait avec appréhension la première maternité de doña Isabel, encore très jeune et de complexion délicate. La dame fut recommandée aux prières de Laredo pour obtenir une heureuse délivrance et, si possible, pour que Dieu envoyât un garçon. Doña Isabel croyait être enceinte, mais ce n'était qu'une apparence de grossesse d'origine nerveuse (*la preñez que pensavan, que segun parecia era hasta entonçes ymaginaria preñez o enfermedad*). Cependant les messes une fois acquittées, elle conçut réellement, vers l'époque où l'on attendait l'accouchement et don Alvaro fils naquit au terme normal. Tel est le témoignage exact et sincère de frère Bernardin ; certaines précisions viennent du comte lui-même (*y segun me dixo el señor conde despues de hartos dias, en todo este tiempo la condessa no havia concebido*). La grâce accordée ne présente rien d'extraordinaire et doit être considérée tout au plus comme une faveur providentielle.

Mais le P. Guadalupe (*op. cit.*, p. 331) qui cherche partout des miracles, dénature complètement la narration. Sans l'ombre d'une preuve, il assure : a) que le bon frère découvrit lui-même le caractère irréel de la grossesse ; or c'est le comte qui l'a mis au courant ; b) que le saint religieux aurait prédit aux parents la prochaine naissance d'un garçon et que la prophétie s'accomplit à la lettre. C'est une invention légendaire. De plus, le chroniqueur appelle à tort le nouveau-né don Alonso, au lieu de don Alvaro.



Subida del mō
te sion: por la via con
templatiua.

¶ Cōtiene el conocimiē
to nro: y el seguimiēto
de xpō: y el reueren
ciar a dios en la
contemplaci
on quieta.



¶ Copilado en vn conuento
de frayles menores.

Infinítamēte amable es la grābōdad de dios.

compléter à l'occasion. Et d'abord, où a étudié Laredo ? Non pas à Paris, certainement, dirons-nous en premier lieu avec le P. Foronda¹. De par ailleurs, il est malaisé de fournir une réponse précise. Nous ignorons totalement dans quelles conditions le futur observant fit ses études littéraires, médicales et théologiques. Ses livres ne nous renseignent aucunement à ce sujet. En définitive, notre jeune homme a fort bien pu acquérir toutes ses connaissances à Séville même, où florissaient depuis le Moyen Âge des écoles de latin et de médecine. Là encore, un ancien élève de Bologne, maître Rodrigo de Santaella, venait d'ouvrir au début du xvi^e siècle, un collège-université dont « le noyau initial était une faculté d'Arts libéraux, Théologie et Droit canon² ». Au reste il est fort contestable, malgré l'affirmation du P. Guadalupe, que l'auteur du *Mont Sion* ait réellement pris ses grades de licence et de doctorat en médecine³.

Sait-il le grec Le meilleur document qui nous reste sur Laredo est son et l'hébreu ? œuvre, d'après laquelle nous essaierons d'apprécier, sans parti pris de louange, son degré de culture. Il sait à coup sûr le latin et l'écrit même parfois, non pas le latin d'Érasme et des humanistes, mais

(1) *Art. cité*, p. 226-227. Ayant lu distraitemment un passage du *Mont Sion*, le P. Michel-Ange y a découvert que Laredo avait étudié à Paris entre 1500 et 1510. Voir sa traduction de la *Josephina, Traité des mystères du très glorieux saint Joseph*, Toulouse, 1925, *Au lecteur*, p. v. Et comparer avec *Monte Sión*, III, ch. 41, f^o 174. Fray Bernardino raconte qu'il alla un jour consulter un savant théologien, lequel répondit notamment à une de ses difficultés : « Ce dont vous me parlez a pour cause un liquide suave qui jaillit près du cœur et, de proche en proche, pénètre jusqu'à lui ; alors se produit ce mouvement de joie. La rate donne naissance à une autre humeur qui se répand à travers tout le corps et provoque un sentiment contraire. Et je vous déclare que j'ai entendu cela à Paris, de mon maître qui nous enseignait (*E digo os que oy esto en Paris a mi mastro que nos leya*). L'explication me parut si juste, continue le théologien, que jamais je ne l'ai oubliée. Elle est solidement fondée sur l'anatomie naturelle ». « Quand j'entendis cette réponse (*Oyendo yo esta respuesta*), reprend le narrateur, je gardai le silence et, à quelques jours de là, causant avec une femme très pauvre, etc. ». Les guillemets manquent dans l'original, les changements d'interlocuteur n'y sont pas expressément indiqués, mais le sens n'offre aucun doute : c'est le savant théologien qui a suivi des cours à Paris et se réclame de son ancien maître pour donner plus de poids à sa consultation. AMÉRICO CASTRO, *Santa Teresa y otros ensayos*, Madrid, 1929, p. 21, n. 2, interprète également ce passage comme le P. Michel-Ange.

(2) MARCEL BATAILLON, *Érasme et l'Espagne*, Paris, 1937, p. 90. L'auteur fournit de précieuses indications sur l'activité intellectuelle de l'Espagne à l'époque de la Renaissance.

(3) Le P. Guadalupe (*op. cit.*, p. 323) dit sans plus que Laredo étudia à l'Université de *maese* Rodrigo. Mais on vient de voir qu'à ses débuts elle ne comportait pas de faculté de médecine. En outre elle ne commença à conférer les grades qu'à partir de 1516. Le fondateur don Rodrigo était mort en 1509 ; cependant des auteurs admettent avec vraisemblance que plusieurs années auparavant il avait rassemblé des élèves en un Collège supérieur, première ébauche de l'Université. Le projet reçut l'approbation des Rois catholiques en 1502, celle du pape Jules II en 1505. Cf. ORTIZ DE ZUNIGA, *Anales*, III, Madrid, 1796, p. 280-281, à l'année 1509. Voir aussi P. FORONDA, *art. cité*, p. 227-228. Et surtout le livre de J. HAZANAS Y LA RUA, *Maese Rodrigo*, Séville, 1909, que je connais seulement par ce qu'en dit M. Bataillon, *loco cit.*, p. 90, note 2.

celui du bréviaire et de la scolastique¹. Quant au grec il ne l'a très probablement jamais appris ; ou s'il l'a étudié, ce n'a été que de façon très rudimentaire. De son temps les bons hellénistes espagnols n'étaient qu'une élite fort restreinte². Qu'on en juge encore par l'étymologie qu'il donne du mot « diamètre », qu'il fait dériver de *dia*, deux (*sic*) et *metros*, mesure³. A plus forte raison ignore-t-il les langues orientales ; on ne saurait se laisser éblouir par les rares étymologies hébraïques qui ornent ses ouvrages : les gloses de la Bible suffisent largement à expliquer ce vernis d'érudition. Si, d'autre part, il emploie un grand nombre de termes techniques arabes, mais en des transcriptions souvent très inexactes, c'est là une preuve qu'il ne connaît la médecine islamique que par l'intermédiaire des traductions latines du Moyen Âge⁴.

(1) Comme spécimen du latin de Laredo, voir *Modus faciendi*, f° CCXIII à CCXIV, une discussion amicale entre deux « sabios doctores » sur les propriétés de la rhubarbe. *Ibid.*, f° CCXV v° à CCXVI, longue invocation finale à la sainte Vierge.

(2) M. BATAILLON, *op. cit.*, p. 21-23, montre les débuts pénibles de l'hellénisme à l'Université d'Alcalá.

(3) *Metaphora medicinae*, f° CVI, v°, a : « ... Donde es de notar por mejor declaracion que la linea que el cuerpo divide se dize en griego axe : y en aravigo mesalach y en latin llamase diametro, que se deriva de esta diction *dia*, que quiere decir dos, y *metros* que quiere decir medida. Por manera que diametro suena tanto como decir medida de dos ».

Autre exemple : *Modus faciendi*, f° XVI v°, b : « Dasnoydes en lengua griega es tanto como dezir mezereon en lengua araviga. E lo uno y otro tornado a lengua latina quiere decir laureola ». *Dasnoydes* est certainement la corruption de *Daphne oleoides*, en arabe *mādaryūn* ou *māzaryūn*, herbe identifiée par Schlimmer et Achundow avec le laurier-épurge ou épurge-lin. Cf. Edward G. BROWNE, *La Médecine arabe*, traduction française par le D^r H. P. J. RENAUD, Paris, 1933, p. 87, note 1. Un helléniste moyen aurait-il admis la barbare *Dasnoydes*?

Laredo est mieux inspiré dans *Metaphora medicinae*, *præambulo*, f° 1 : « porque el donato en sus barbarismos mostrando la ethimologia de aquesta figura e nombre dize ansi : « Metaphora est rerum verborumque translatio ». Aelius Donat, célèbre grammairien du IV^e siècle de notre ère, est l'auteur d'un *Ars grammatica* très souvent réédité aux XV^e et XVI^e siècles, qui comprenait plusieurs traités, dont un sur le barbarisme et le solécisme. C'est sans doute dans ce manuel que Laredo a étudié le latin.

(4) La table du *Modus faciendi* (f° CCXXI) présente une sorte de vocabulaire arabe-latin dont voici le début. Un grand nombre des termes arabes sont profondément déformés et à peine reconnaissables :

Allezoy = camphora [de *Al-Azad*, « le pur » en persan ; en arabe : *ḥor*].

Alfacit = medula panis [de l'arabe *al-Fatit*, mie de pain].

Allcohen = terebentina [terme arabe méconnaissable].

Allcohol = pulvis subtilis [terme arabe qui a donné « kohl », collyre et alcool].

Allgebra = dislocatio membrorum [de l'arabe *al-jabr*, qui signifie non la dislocation, mais la réduction de celle-ci. Cf. l'espagnol *algebrista*, rebouteur].

Allbahac = basilicon [il y a métathèse pour l'arabe *al-līlabaq*, le basilic (plante)].

Allbahazach = centaurea [terme arabe très déformé et méconnaissable].

Allkabac = terebentina [même remarque]. C'est le D^r H. P. J. Renaud qui a bien voulu me transmettre ces notes sur les véritables termes arabes.

Ibid., f° CCXXIX v° : *Grabadin* quiere decir antidotario dado por la gracia de Dios. « Grabadin » est le titre d'un ouvrage de Mésué le Jeune. La forme exacte est *agrābadin*, mot qui a pris le sens de : médicament composé et, par extension, d'antidotaire. D'après M. Meyerhof (professeur au Caire) ce serait le grec γράφιδιον = tablette, petit mémorial. Je ne trouve que trois ou quatre étymologies hébraïques dans le

Sa formation littéraire et théologique En ce qui regarde sa formation littéraire et théologique, Laredo nous livre des confidences du plus haut intérêt. A des religieux qui le consultent sur l'interprétation de la Bible ou sur le mystère de la Trinité, il répond : « Vous savez bien que je n'ai jamais lu la sainte Écriture, que je l'entends encore moins et que je n'ai pas pour trois liards de grammaire ». Et ailleurs : « Vous savez, mon Père, que je n'ai lu ni Scot ni le Maître des Sentences : et en fait de grammaire, je n'en sais pas la valeur de cinq liards. Quant au problème que vous me posez (le sens de l'expression *substantia pura et simplicissima*), personne n'en a parlé devant moi ; cependant avec la grâce de Dieu, j'essaierai de l'expliquer¹ ». Faisons la part très large en ces déclarations à la modestie de l'écrivain. Une conclusion très nette s'en dégage pourtant : Laredo n'a étudié dans les Universités ni l'Écriture sainte ni la théologie, représentée aux yeux d'un franciscain par Duns Scot et Pierre Lombard, dont les Sentences servaient encore presque partout de base à l'enseignement théologique supérieur au commencement du xvi^e siècle. A-t-il davantage étudié saint Thomas dans quelque faculté ? Je ne le crois pas. En théologie spéculative et en exégèse, l'auteur du *Mont Sion* pourrait bien n'être qu'un autodidacte, ce qui d'ailleurs n'enlèverait rien à son mérite. Du moins son initiation scolastique ne semble pas avoir dépassé de beaucoup le stade élémentaire².

En fait, Laredo ne sera par la suite l'homme d'aucun système. Jamais il ne cite saint Thomas, Scot ou Occam³. Nulle trace chez lui des controverses d'école qu'il ignore ou néglige, à deux exceptions près : il affirme

Monte Sión, 1538, III, ch. 12, f^o 131 v^o : « esta manera de contemplacion compara el ricardo a Rachel, que quiere decir graciosa vision ». *Ibid.*, ch. 29, f^o 151, r^o et v^o : « Ana quiere decir gracia y Sámuel se interpreta demandado a dios ». « Heli se interpreta deydad mia o quiere dezir dios mio ».

Voir dans un sens tout opposé au mien, le P. FORONDA, *art. cité*, p. 228 : « lo cierto es que antes de entrar en la orden, él (Laredo) posea a perfección el latín, el griego y hebreo, como se deduce por el testimonio del cronista (P. Guadalupe)... y muy probablemente el árabe ». En effet le chroniqueur de la Province des Anges (*op. cit.*, p. 332 b) assure avoir lu dans certains livres à l'usage de Laredo des annotations marginales en grec et en hébreu. Bien fragile argument pour avancer que notre écrivain savait ces deux langues à la perfection, même si on ajoute la preuve des étymologies ! Le P. Foronda, en général, ne se défile pas assez de son chroniqueur.

(1) *Monte Sión*, 1535, I, ch. 27, quelques lignes après le début : « Respuesta. Ya vos conoçeis de mi que ni he leido la Sagrada Escripura ni menos la sé entender ni aun tres blancas de gramatica... ». *Ibid.*, II, ch. 7, f^o 74, v^o : « Ya vos, mi Padre, sabeys que yo ni he leido el Escoto : ni el maestro de las Sentencias ni de gramatica sé en precio de cinco blancas : e aun puedo en esto dezir que desta vra pregunta a nadie oy hablar ni una sola vez en ella : mas paresceme muy bien e muy digna de respuesta : dar la he, si la diere dios por los meritos de xpo... ».

(2) Le P. Guadalupe (*op. cit.*, p. 324 a) écrit par contre : « Bernardino ... pretendió estudios de la sagrada Teologia, creció grandemente en ellos, salió Teólogo consumado y escurtuario famoso, con especiales estudios que tuvo en la Escripura sagrada ».

(3) On trouve cependant le nom de ces docteurs au *Mont Sion*, et encore le nom de Biel et de quelques Pères de l'Église, non pas dans le texte de l'écrivain, mais dans les remarques des correcteurs.

sans intentions de polémique l'immaculée conception de Marie¹ et, fait plus surprenant, il enseigne la distinction réelle entre l'âme et ses facultés, à propos de quoi l'un des correcteurs constate qu'il adopte ainsi l'opinion du Docteur angélique². Hors de là, il s'en tient aux doctrines communes. Dans ses développements sur la Trinité et l'Incarnation, il prend pour thème le symbole de saint Athanase qu'il recommande chaudement aux prédicateurs et aux contemplatifs³, mais on chercherait vainement sous sa plume une allusion quelconque à la thèse franciscaine de la primauté du Verbe incarné. Il aime encore à méditer sur les formules théandriques, telles que : un Dieu a souffert, est mort, a été enseveli ; un homme a créé le ciel et la terre⁴. Il insiste sur l'inanité de nos œuvres soustraites à l'influencé du Sauveur⁵ et parle de la foi vive en des termes peu traditionnels que ne manque pas de relever un des théologiens censeurs⁶. En spiritualité, il choisit d'abord pour maîtres Richard de saint Victor,

(1) *Monte Sión*, I, ch. 28.

(2) *Ibid.*, 1535, III, ch. 19, f° 169 v° : « No quiero yo dezir que las potencias de mi anima no sean realmente distintas, antes digo que lo son, mas que no sean separables de su sustancia, conviene a saber del anima, cuyas potencias son ». Et plus bas : « Notable de uno de los theologos correctores... Assi es la opinion de sancto thomas : aunque en oposito tiene grande turba de theologos negando la distincion real que haze harto en vuestro favor... ».

(3) *Monte Sión*, 1538, II, ch. 12 (*Siguese*), f° 70 v° : « Porque verdaderamente es justa cosa de sentir que los predicadores y los contemplativos : muy mas que los otros fieles auian de traer con bivo fuego sculpido muy dentro en el coraçon este sanctissimo simbolo e rumiarle en la oracion y darlo a entender al pueblo : pues que sin intrincaciones muestra a conocer a dios altissimo : increado e humanado y tiene en si un no sé qué entretallado en sus versos : que si toma habito en las entrañas del anima : ya no ha menester pensar en él para traerle a la continua con su firmeza enxerido fuertemente en las entrañas ».

(4) Pour comprendre ces sortes de formules, Laredo, encore novice en théologie, s'est vu contraint de recourir à un théologien qui lui a expliqué la communication des idiomes. *Epistola III*, f° 184 : « La verificacion de aquestas proposiciones en la sacra theologia, segun de un notable theologo supe a quien esto pregunté, està en la comunicacion de los idiomates, o lenguajes divino y humano, y ésta es gran satisfacion del anima inquisidora... ».

(5) *Ibid.*, 1535, II, ch. 57, f° 138 v° : « Y todos [los sacrificios] serian tan faltos sin los meritos de christo, que todos no serian nada ».

(6) *Ibid.*, 1535, III, ch. 35 : « Como respondiendо al corrector, declara el autor que cosa sea viva fe... ». Laredo admet que le péché mortel ordinaire ne prive pas l'âme de la vertu de foi. Mais dans un sens *spécial* il enseigne que toute faute, même vénielle, de présomption, de confiance en soi est une sorte d'infidélité, un manquement à la loyauté absolue que nous devons à Dieu. De la part des contemplatifs, ce serait comme un adultère. F° 198 v° : « Piensa, mi anima, que la fe biva no es biva, ni aun es fe, el dia o punto que tiene el que la tiene alguna confianza en si... ».

Le théologien censeur accepta ces explications. Mais par scrupule d'orthodoxie, Laredo supprima dès la première édition les formules jugées moins sûres, dont nous ignorons par conséquent la teneur exacte. Cf. *Monte Sión*, 1535, III, ch. 24, f° 178 v° : « e lo q toca en la fe deziame q. ésta es fe biua. Verdad es q quise quitar de aqui e quité ciertos renglones q al sonido de la letra (para los no exercitados) ponian mayor vehemencia en el modo del dezir, aun q estauan aprouados de quien con spiritu y letras harto bien los entendia ». Le chapitre 18 parle aussi de la foi vive, mais en termes vagues et nullement répréhensibles.

Gerson et Osuna ; à partir de 1538 il opéra pour Hugues de Balma, Harphius et l'Aréopagite. Dans ses commentaires de la Bible, ce qui nous frappe aujourd'hui c'est l'abus du figurisme outrancier, le recours aux quintessences alambiquées du sens allégorique, dont nous fournirons des exemples en parlant du style du *Mont Sion*. Quant à ses connaissances médicales, empruntées pour une grande part aux Arabes, il en sera question au chapitre suivant.

Il entre chez Laredo, tout en poursuivant sans doute ses études, les Observants commence vers 1507 à exercer la profession de médecin¹. Mais en 1510, alors qu'il compte vingt-huit ans, un événement imprévu change le cours de son existence : un de ses amis les plus intimes, docteur *in utroque* très estimé à Séville, devenait brusquement frère convers franciscain². Profondément remué et cédant à un appel très net de la grâce, Bernardin prit rang à sa suite parmi les simples frères laïcs de la custodie des Anges.

(1) En divers passages du *Modus faciendi*, publié en 1527, fray Bernardino se vante d'avoir déjà vingt ans d'expérience et de pratique dans l'administration des remèdes. Il a donc commencé au plus tard en 1507. Voir les textes dans le P. FORONDA, art. cité, p. 228, note 4.

(2) Il n'est pas facile d'identifier ce juriste avec certitude. Le P. Guadalupe le nomme Juan de Argomanes (ou Argomanas) ; et le P. de Luca : Juan Bautista Viñones (*Annales*, t. 18, anno 1545, n° 24). Ces deux personnages sont effectivement des religieux franciscains.

Juan Bautista Viñones a publié un « *Espejo de la conciencia, que trata de todos los estados, como cada uno en el suyo debe haverse para vivir con limpia y pura conciencia*. NICOLAS ANTONIO (*Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 656) en signale les éditions suivantes : Logroño, 1507, Segovia, 1525, Séville, 1543, Medina, 1552. ESCUDERO (*Tipografia hispalense*, Madrid, 1894) ajoute : Séville, 1531 et 1548. L'indication de Nicolas Antonio : Logroño, 1507, paraît bien étrange. Viñones aurait-il imprimé son livre avant d'entrer en religion ou, plus simplement, la date 1507 ne serait-elle pas erronée ?

A Juan de Argomanes sont attribués trois opuscules : a) *Enchiridion seu Manuale fratrum minorum*, explication de la règle franciscaine, Séville, 1535 ; b) *Reglas y arte para aprender a rezar el oficio divino*, Séville, 1535 ; c) *Tractado muy provechoso para todo fiel christiano que quisiere saber el efecto de las indulgencias y perdones*, Séville, 1539, 1545, 1548, 1622. C'est Escudero (*op. cit.*) qui fournit les renseignements les plus complets. Voir aussi Nicolas Antonio, qui fait de ce religieux un provincial des franciscains de saint Jacques de Compostelle ! De par ailleurs le P. Guadalupe (*Historia*, liv. X, ch. 10, p. 492) range Juan de Argomanes parmi les écrivains de la province des Anges. Il pourrait bien avoir raison contre Nicolás Antonio, car tous les livres d'Argomanes sont édités à Séville et nullement au Nord de l'Espagne.

Le P. Foronda, qui d'habitude suit fidèlement le P. Guadalupe, lui fausse compagnie en cet endroit sans prévenir le lecteur. Avec les *Annales* des continuateurs de Wadding et sans autre explication, il assure que le saint ami de Laredo s'appelait Juan Bautista Viñones. Pour ma part, en l'absence de toute raison démonstrative, je m'abstiendrai de prendre parti. Mais j'inclinerais de préférence pour Argomanes, dont les œuvres révèlent un canoniste.

CHAPITRE II

LE MÉDECIN

Le nouvel observant, fray Bernardino, passera la majeure partie de sa vie au couvent de San Francisco del Monte de Villaverde, à vingt-neuf kilomètres au nord-nord-est de Séville. Ses supérieurs ne tardèrent pas à le nommer infirmier de la maison et pharmacien provincial. En d'autres termes, ils le chargèrent de composer remèdes internes et externes pour tous les monastères de la custodie des Anges, qui sera élevée en 1518 au rang de Province. Ils le déléguaient encore au chevet des religieux et des bienfaiteurs malades, souvent même loin de Villaverde, si le cas le comportait et lorsque les amis spirituels en exprimaient le désir.

L'analyse détaillée et pour ainsi dire technique de l'œuvre médicale de Laredo, trouvera plus loin sa place¹. Ici je me borne à grouper les particularités biographiques qu'il est possible d'y glaner : d'abord ses relations avec les docteurs de son pays et les remèdes qu'il composa ; ensuite les plus célèbres de ses cures, véritables miracles, si nous en croyons les chroniqueurs. Nous indiquerons en troisième lieu comment il a mis au service de son enseignement spirituel l'anatomie, la physiologie, et la thérapeutique de son temps.

I

Deux livres de médecine Bien avant d'écrire son traité sur la quiétude ou *Mont Sion*, Laredo avait publié en espagnol, malgré leur titre latin, deux ouvrages de médecine. La *Melaphora medicinae*, manuel de médecine et de pharmacie, paru à Séville le 13 décembre 1522 chez Juan Varela, aborde les objets suivants : propriétés des plantes, effets des principaux aliments et boissons, manière de guérir certaines indispositions et quelques maladies, comment traiter les plaies, les ulcères et les tumeurs ; de

(1) Cf. *infra*, II^e partie, ch. 5.

l'humide radical et de la saignée ; et se clôt par une liste de cent quatre-vingt quinze aphorismes d'Hippocrate en latin. Quatre médecins, que je ne connais d'ailleurs pas autrement, ont examiné le travail : les docteurs Cuenca et Cueva de Séville, le docteur Cosme de Chillón et le docteur Romero de Guadalupe, qui a spécialement revu la partie chirurgicale.

Beaucoup plus considérable, le *Modus faciendi cum ordine medicandi*, dédié au cardinal Alonso Manrique et sorti des ateliers de Jacobo Cromberger, à Séville, le 7 septembre 1527, nous enseigne, comme l'indique son titre : a) la confection des remèdes et leurs qualités spécifiques ; b) quelques règles pour l'administration des purgatifs et clystères¹. Lu et amendé par le docteur Nuñez de Séville et le licencié Rodriguez, praticien à Malaga, des inconnus pour nous, peut-être d'anciens maîtres ou encore des condisciples de Laredo, l'ouvrage a de plus mérité les éloges et la recommandation du médecin de Charles-Quint, le docteur Luis Lobera de Avila, qui lui a obtenu le privilège impérial². Ce médecin, auteur de plusieurs traités dignes d'attention³, comme il accompagnait l'empereur en tous ses déplacements, se trouvait donc à Séville en 1526, pour les fêtes

(1) Le *Modus Faciendi* compte 229 folios, grand in-4°. La *Metaphora*, 122 folios de même format.

(2) *Modus Faciendi*, Prologo, f° II, v° : « comencé a escrevir estos pocos de papeles siendo encaminado no menos por la obediencia que por el auxilio favorable de los prestantissimos medicos el doctor Nuñez desta ciudad de Sevilla : y el licenciado Rodriguez en Malaga platicante : cuyas letras entre medicos muy sabios se pueden bien reputar : de los quales signanter el reverendo doctor Nuñez, dende el quaderno primero hasta la hoja postrera fué todo muy revisto y castigado e aun del dignissimo medico y prothomedico (*sic*) de la persona imperial el doctor de Avila fué revisto e a su instancia privilegiado : sin el auxilio de los quales tambien fuera impossible osar yo començar, como aviendo començado poderlo perfeccionar. En lo que a boticarios toca, por muy sabios pharmacopolas ha sido circuncidado quanto yo avia no bien puesto : e la confluencia de tan sabios correctores y el modo que el libro lleva, me ha combidado a osarlo ofrescer a quien con mas justa causa... ». Lettre-dédicace à l'archevêque de Séville.

(3) Luis Lobera, né à Avila vers la fin du xve siècle, fit probablement une partie de ses études en France. De retour en Espagne, il exerça la médecine à Ariza, mais bientôt, sur la recommandation de don Juan de Palafox, il entra au service de l'empereur. En 1916, le P. Benigno Fernández a tiré au clair sa bibliographie jusque-là fort embrouillée. Le docteur Lobera a écrit trois ouvrages où s'entremêlent le latin et le castillan. 1° *Vergel de sanidad...*, Alcalá, 1542, chez Juan Brocar. Ce volume constitue une sorte de somme et renferme trois livres distincts. a) *Vergel de sanidad que por otro nombre se llama Banquete de cavalleros (Regimiento de caminantes y regimiento de la mar)* ; b) *Libro de pestilencia curativo y preservativo... (De aegritudinibus subititis)* ; c) *Remedio de cuerpos humanos*, qui contient une brève *Anatomia*, la *Silva de experiencias* et l'*Antidotario*. Ces divers traités ont souvent été considérés comme des livres indépendants ; de là une confusion inextricable. Le *Remedio* semble avoir été traduit en italien, Venise, 1566. Cf. P. BENIGNO FERNANDEZ, O. S. A., *Impresos de Alcalá en la biblioteca del Escorial*, Madrid, 1916, p. 38-49. — II° ouvrage de Lobera : *Libro de las quatro enfermedades cortesanias, que son Catarro, Gota arthética, Mal de piedra y de riñones e Hijada. E mal de bubas...* Toledo, 1544. Et à la suite du précédent : « *Libro de experiencias de medecina y muy aprovado por sus effectos : ansi en esta nuestra España como fuera della* ». Cf. PÉREZ PASTOR, *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887. — III° ouvrage : « *Libro del regimiento de la salud y de la esterilidad de los hombres y mujeres, de las enfermedades de los niños y otras cosas utilissimas...* ». Valladolid, 1551. Cf. ALCOCER Y MARTINEZ, *Catálogo de obras impresas en Valladolid*, Valladolid, 1926.

du mariage de Charles-Quint avec Isabelle de Portugal (10 mars-13 mai). C'est alors, croyons-nous, que le *Modus faciendi* fut soumis à sa bienveillante approbation¹.

Médecins et apothicaires accueillirent favorablement les traités du Frère Mineur. La quatrième édition du *Modus faciendi* vit le jour à Alcalá en 1627, juste un siècle après la première. La *Metaphora*, tirée en 1522, à plus de mille exemplaires, fut encore réimprimée à Séville en 1536. L'auteur assurait l'avoir écrite avant tout pour les besoins des infirmeries conventuelles, mais il manifestait l'espoir que des séculiers aussi l'achèteraient, attirés par la renommée des médecins censeurs².

Leur caractère traditionnel Le caractère général de ces deux ouvrages ne diffère aucunement de celui que revêtent d'ordinaire les livres médicaux du temps. « La littérature médicale du x^v^e siècle dans les Universités, déclare un historien moderne, consiste en grande partie en compilations et en commentaires de textes classiques arabes et grecs, en quelques prescriptions et en une série d'écrits hygiéniques »³. Bon compilateur, Laredo se félicite notamment d'avoir introduit dans la *Metaphora* plus de huit cents textes, presque tous expliqués⁴. Le *Modus faciendi*, véritable formulaire et recueil d'ordonnances, emprunte la plupart des recettes à Mésué et à Nicolas de Salerne. Nous reviendrons plus tard sur le problème des sources ; voici déjà quelques anticipations. Laredo est l'admirateur passionné d'Hippocrate et invoque plus rarement Galien et Pline. Il a une sympathie marquée pour les Arabes : Johannitius (Hunain), Razès, 'Alī ben 'Abbas, Avicenne, Mésué (le jeune), Sérapion (le jeune). Enfin il met à profit bon nombre de médecins du Moyen Âge, italiens pour la plupart. Au total, on trouve cités sous sa plume une quarantaine d'auteurs et, détail intéressant, il assure que, sauf exception, il consulte directement leurs traités, sur des traductions, s'entend, et non des remaniements. S'il en est ainsi, l'érudition de Laredo s'avère relativement plus riche sur le terrain médical qu'en théologie mystique⁵.

(1) MANUEL DE FORONDA Y AGUILERA, *Estancias y viajes del Emperador Carlos V*, Madrid, 1914, p. 270-272.

(2) *Metaphora*, *Tabla o memorial de los vicijs adquiridos*, f^o CXX, v^o : « por manera que siendo los libros mill o mas... ». *Ibid*, f^o XLIII, début du livre III ou partie chirurgicale : « donde racione brevitatis solamente se tractara de aquellas cosas o casos mas comunes que en nuestras enfermerias suelen o pueden ofrecerse : e quando algo mas la pëndola se estendiere, será teniendo respecto a lo que otras vezes he dicho, que es pensar que por el favor de los señores que han tomado cuydado de corregir esta cosa : podra ser que se estienda a manos de seculares ».

(3) A. CASTIGLIONI, *Histoire de la médecine*, traduction de J. BERTRAND et F. GIDON Paris, Payot, 1931, p. 296.

(4) *Metaphora*, au colophon : « Fenesce la metaphora en medicina y cirugía ... y aun con mas de 800 textos en latin, casi todos declarados ».

(5) A la fin de la *Metaphora*, Laredo a dressé la table des ouvrages consultés. La liste comprend vingt-quatre noms d'auteurs et se termine comme suit f^o CXV, v^o, a : « Otros algunos tuve con estos algo menos esenciales, de los quales e de cada uno dellos

Faible originalité de Laredo Malgré son respect exagéré pour l'autorité des anciens, le moine-médecin garde cependant quelque originalité et manifeste une curiosité vraiment scientifique d'autant plus digne d'éloges qu'elle était encore rare à son époque. Il étudie, par exemple, la flore des pays qu'il traverse et parcourt les campagnes en quête de plantes médicinales. « Je puis affirmer, nous confie-t-il, qu'un célèbre herboriste me montra un jour dans une sierra en plein Portugal, et au milieu d'une foule d'autres herbes, la véritable eupatoire avec toutes les propriétés que lui reconnaît le livre de Mésué, et avec son intense amertume. J'en eus grand plaisir, et, depuis lors, je l'ai retrouvée en notre Sierra Morena, mais en très peu d'endroits¹ ».

Recettes contre les bubons et la peste Frère Bernardin signale pareillement des remèdes de son invention : « *Collyrium pro pueris et delicatis ex mea practica* ». La composition dudit collyre requiert du fenouil doux, aussi notre infirmier en a-t-il toujours à sa portée dans la maison où il réside². Enfin, il cherche à se procurer des recettes dont certains privilégiés détiennent le secret : les sœurs du comte de Gelves lui communiquent le *Collyrium magistrale*, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut³. Un praticien de Valence lui a fait part d'un merveilleux onguent contre la syphilis ou, comme on disait alors, contre les bubons pestilentiels, maudits, contagieux, etc. Notre auteur ayant transmis la formule à l'hôpital des vénériens ou *de las bubas* à Séville⁴, quelques

vi todo lo que yo pude : e assi quedan por el libro todos o casi sembrados : e por los señores que diré en la correccion bien vistos y examinados ».

(1) *Modus faciendi*, f° XXVII, r° a : « Puedo empero dezir que un herbolario notable me mostro en una sierra en medio de Portugal entre otras muy muchas yervas el verdadero eupatorio con todas las elecciones que le quiere dar el Mesue y con su intenso amargor, y satisfizo me mucho : despues lo he visto en nra Sierra Morena pero en muy pocas partes ».

(2) *Ibid.*, f° GXXX, r° : « Para esta practica suelo yo tener en la casa donde estoy plantas de hinojos dulces : e assi las deve tener el que quiere obrar bien este colirio ».

(3) Voir *supra*, ch. 1, p. 31.

(4) « Nul doute que Laredo ait connu la syphilis et il n'y a pas d'autre identification, encore que la peste [bubonique ?] ait régné à cette époque en Espagne. Les douleurs articulaires, les paralysies (probablement) n'étaient que des manifestations du « nouveau mal », dont l'origine américaine est pour moi certaine ». Gracieuse communication du Dr H. P. J. RENAUD, qui a beaucoup écrit sur la question ; et notamment en collaboration avec G. S. COLIN, *Documents marocains pour servir à l'histoire du Mal Franc*, Paris, Larose, 1935.

Les expressions : bubons pestilentiels, maudits, contagieux, se rencontrent sous la plume de Francisco Lopez de Villalobos, médecin successivement de Ferdinand le Catholique et de Charles-Quint, et auteur d'un curieux poème sur la syphilis : « *Sumario en medicina en romance trovato, con un tratado sobre las pestíferas bubas*.. Salamanca, 1498 ». Cf. J. M. GUARDIA, *La médecine à travers les siècles, Histoire-philosophie*, Paris, 1865, V, 3.

Voir encore ALONSO MORGADO, *Historia de Sevilla*, Sevilla, 1587, p. 122-123 : « Hospital de san Cosme y san Damian, llamado comunmente de las bubas ». L'hôpital exclusivement réservé au « mal francés » possède, en 1587, 52 lits pour 40 hommes et 12 femmes. Le traitement n'a lieu ni en hiver ni aux grandes chaleurs et dure trente

années après le directeur lui certifie que le médicament opère des cures extraordinaires, qu'il est plus efficace que le traitement par le bois de gaïac (*palo santo*). Mais l'onguent a le grave défaut d'être fort cher. Laredo propose donc à l'usage des pauvres et non pas seulement des riches un autre remède plus économique, lequel pourra guérir, outre les bubons, la paralysie et les douleurs des articulations. Il s'agit encore d'un secret publié pour la première fois¹.

Le praticien a eu également affaire, semble-t-il, à la peste proprement dite. Il a vu, raconte-t-il, trois religieux tomber ensemble victimes de l'infection sans en présenter les signes apparents, et succomber au bout de cinq jours. On ferma aussitôt les portes du monastère et défense fut intimée à ses habitants d'en sortir. Peu après d'ailleurs tous les religieux atteints recouvrèrent la santé. Laredo et quelques autres frères soignèrent alors les pestiférés de la population et durent même transporter leurs cadavres. Néanmoins comme ils prenaient le matin, chaque trois jours, des pilules préservatrices dont on nous donne la formule, aucun n'éprouva la moindre indisposition². Pareil épisode se rapporte vrai

jours pour chaque groupe de malades qui cèdent ensuite la place à d'autres. Tous sont soignés à l'*agua de palo* (décoction de bois de gaïac). — Laredo ne dit pas qu'il a communiqué la recette de son onguent, mais cela semble ressortir du contexte.

(1) *Modus Faciendi*, f° CLXVIII, r° : « Unguentum magistrale mirabile ad pestiferam contagionem... Muchas o diversas formas ay de unguentos contra las pestíferas e contagiosas buvas : y entre los que he visto e oydo assaz notables e particulares : este es muy mas principal e assaz harto experimentado : el qual estando en poder de un experto praticante Valenciano a quien dió abundancia de honra e muy copioso interés : lo pasó por gran secreto de su persona a la mia. E sé que con el se han hecho a honra de Dios maravillas en curas desesperadas desta astrosa enfermedad : en las qles avia llagas copiosas interiores de garganta y en parte del odorato ni dexa de curar grandes torondros e llagas en el enfermo o enfermos que con él se auran untado... ». Suit la composition. Et f° CLXIX, v° a : « E guardadas las particularidades que se han dado, tengase que es cura de gran secreto e de cumplida experiencia : y esta es la primera vez o a lo menos la segunda que aqueste secreto passa en tercera persona... E yo fuy bien informado del hospital de las buvas desta ciudad de Sevilla que ha hartos dias y años que casi a la continua no curan con otra cosa e hallan gran libertad dandolo ordenadamente ; ni creo que hay en muchas partes donde tanto se pueda experimentar e aprovar aquesta tal experiencia como en la casa que he dicho : donde casi a la continua muy muchos enfermos hay, todos desta enfermedad : e del patron de aquesta casa recebi yo la manera curativa : de su persona a la mia. E yo se que la dio muy en la verdad. Porque he visto la experiencia e sale mas cierta experiencia que del que dicen palo santo ». Plus loin, f° CLXX, r°, b : « E por concordancia curativa en las pestíferas buvas porné otra recepta que para pobres tiene mas facilidad : e para pobres e ricos muy notable, patente y experta utilidad assi en passiones de buvas como en otros muchos dolorsos (*sic*) tullimientos, ya que no sean de esta propria contagion, digo de buvas y es esta... ». Et après l'indication de la formule, f° CLXXI r° a : « Este secreto es notable e poco promulgado ni creo que otra vez se ha escripto patentemente no solo para se imprimir como ahora, pero ni aun lo he visto mas que entre dos o tres, sin quien lo escribe ahora aqui. Ni lo he visto usar a alguno que no le quede ocasion de alabar muy mucho a Dios ».

(2) *Modus faciendi*, f° XXXVIII, r° et v° : « Pillulae sine custodia, transuntivae Xpofori de honestis in additionibus pillularum antidotarii Mesue... *Posse*... E son muy preservativas en tiempos de pestilencia. Y no solamente se conoce su bondad en la autoridad conforme de los doctores... pero aun, en la experiencia que siempre en ellos

semblablement à l'épidémie de 1521-1523, qui ravagea le Sud de l'Espagne et le Nord de l'Afrique¹. Il ne peut s'agir de la peste de 1507-1510, puisque Laredo n'était pas encore religieux.

Les données et la compétence me manquent pour juger la valeur intrinsèque de la *Metaphora* et du *Modus faciendi* et je ne sais que penser de l'appréciation d'un médecin moderne. Le docteur Olmedilla proclamait en 1904, dans un discours académique il est vrai, que Laredo « avait devancé Liebig de trois siècles par sa théorie de la panification² ». Disons plus simplement que les livres de Laredo, maintes fois réimprimés, ne devaient pas être inférieurs à ceux de ses rivaux, à en juger par la confiance dont l'honorèrent ses supérieurs et d'illustres séculiers.

se vee, muestra su seguridad. El Valesco de Taranta en su tratado de epidimia... dize (alabando aquellas pildoras) que passó siete o ocho pestilencias y no vió que peligrasse ninguno de los que dellas usaron. E digo yo que estuve presente en una, en la qual se hirieron muy juntamente tres frayles sin saber que eran heridos y al quinto dia fallacion. E cerrado el monesterio sin salir ninguno fuera por no dar daño a los pueblos, quedamos investigados (*sic*) metidos entre paredes. E los que de alli adelante se hirieron, escaparon : y vidose grande experiencia en aplicar muy magistrales cauterios e otros remedios testificados y autenticos. E ciertos frayles que curavamos las landres y tratamos cuerpos muertos, ordenose que tomasen y tomaron en cada tercero dia a la mañana 6. z. o poco menos o mas destas pildoras. E assi usamos dellas todo el tiempo que duró la pestilencia sin tener con ellas ninguna custodia o guarda. E mediante la bondad de nro Señor ninguno que las tomó se hirió ni dexo de tener muy buena disposicion ».

Le P. Foronda (*art. cité*, p. 247, note 1) transcrit à tort *se murió* au lieu de *se hirió*. Le signe z représente probablement des onces.

Le texte n'est pas des plus limpides. D'une part Laredo nous dit qu'il est resté séquestré dans le couvent où désormais aucun contagieux n'est mort. Et d'autre part il assure que lui et d'autres frères avaient à manipuler des cadavres de pestiférés. Je suppose que l'épidémie ayant pris fin dans le monastère, les franciscains sont allés assister les malades au dehors. Ou bien, ces cadavres sont-ils simplement ceux des trois religieux emportés rapidement au début du fléau ?

(1) Sur la famine et la peste de 1521-1523, on consultera avec profit : ROBERT RICARD, *Les places portugaises du Maroc et le commerce d'Andalousie*, in *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, Paris, 1938, p. 139. Et du même : *Médecine et médecins à Arzila 1508-1539*, dans *Hespéris*, Paris, 1939, p. 177-178, où l'on trouvera d'autres renseignements bibliographiques.

(2) OLMEDILLA Y PUIG, *Discurso inaugural de la Real Academia de medicina*, Madrid, 1904. Je ne connais ce discours que par le P. Foronda *art. cité*, p. 217-218. Il est probable que le docteur Olmedilla avait en vue ce passage de la *Metaphora*, f° XVI, v°, b : « De pan. Es el pan mejor lo que no es muy purificado de la parte gruessa o salvado : porque lo tal (segun el Avenruyz en el colliget), con ser de mas substancia, es tambien de mejor digestion y menos opilativo : e lo que es bien liudado e con competente cantidad de sal e bien cozido es mas suave a la digestion que otro. Assi lo quiere el Galieno, II de cibis, cap. proprio. Y el dice : que es el trigo de complexion caliente y seca templadamente... ».

II

Les clients Parmi les clients de Frère Bernardin, il faut mentionner de Laredo d'abord le roi Jean III de Portugal¹. Ce prince, né en 1502, roi de 1521 à 1557, appela maintes fois auprès de lui, assure-t-on, le moine-médecin, lequel dans un cas particulièrement grave lui aurait sauvé la vie. Le monarque reconnaissant s'engagea dès lors à servir chaque année à la province des Angés une riche aumône en nature, comprenant sucre, cannelle, poivre et autres épices des Indes Orientales, voire certaines substances aromatiques, nécessaires à la confection des onguents. Après l'annexion du Portugal à l'Espagne, Philippe II ratifia cette promesse pour lui et ses successeurs.

Laredo fut de même en relations avec la femme de Jean III, la reine Catherine, sœur de Charles-Quint et entreprit dans une circonstance le voyage de Séville à Estremoz en Portugal pour l'aller visiter². C'est peut-être à cette occasion qu'il lui fit connaître la dévotion à la couronne des trente-trois messes par l'intermédiaire de sa première dame d'honneur ou *camarera mayor*, doña Maria de Velasco. Les souverains portugais désiraient ardemment vers la fin de 1530 obtenir un héritier mâle. Dès qu'on eut célébré les saints Sacrifices, la reine conçut à Évora et donna le jour dans la ville d'Alvito, le 1^{er} novembre 1531, au prince don Manuel, qui vécut seulement trois ans³.

(1) Avec une parfaite unanimité et à la suite du P. GONZAGA (*De Origine, Prov. Angelorum*, 7^e couvent) tous les historiens ecclésiastiques antérieurs à 1930 l'appellent Jean II. Cependant, dès 1896, un laïque avait dénoncé la méprise : ALEXANDRO GUICHOT, *brochure citée*, p. 79, note 2. Plus récemment le P. Foronda a relevé aussi l'erreur (*art. cité*, p. 213, note 2). Jean II étant mort en 1495, alors que Laredo comptait juste treize ans, n'a guère pu solliciter ses bons offices. De toute évidence il faut lire Jean III. — Le fait d'un moine espagnol appelé comme médecin à la Cour de Portugal n'était pas sans précédent. En 1503, la Reine catholique, Isabelle de Castille, pria un religieux hiéronymite du monastère de Guadalupe (Extrémadure, province actuelle de Cáceres) d'aller soigner sa fille Isabelle, femme du roi Manuel le Fortuné. *Revista de Archivos*, I, 1897, p. 397 : « Real cédula para que Fray Luis, monje de Guadalupe, fuese a curar a la reina de Portugal del mal de la testa... De Medina, a XX de deziembre de DIII ».

(2) P. GUADALUPE, *op. cit.*, p. 337 : « Hizo una jornada de Sevilla para Portugal, a visitar a la reina Catalina, que a la sazón estaba en Estremoz ». Cette ville située dans la province de Alemtejo, région d'Evora, est réputée pour la salubrité de son climat et renfermait autrefois un couvent de franciscains Observants, de la province Notre-Dame-de-Pitié. Au cours d'un de ses voyages, Laredo admira au monastère de Notre-Dame-de-Guadalupe un beau tableau de saint Joseph resplendissant de jeunesse. Cf. *infra*, ch. 10.

(3) *Monte Sión*, appendice, t^o 219 : « Yo di aquesta devocion a la señora doña Maria de Velasco, camarera mayor de la serenissima reyna de Portugal e dixeronse las missas por intencion que oviessem los reyes hijo varon, que no tenian sino hijas, de que estavan grandemente congoxados ; tuvo Nuestro Señor por bien que la reyna concibio en Ehora e pario en Albito al principe que ahora tiene : el qual la divina bondad a su servicio conserve ». Les données de fray Bernardino sont d'une rigoureuse exactitude. Voici pour les contrôler la liste des neuf enfants de Jean III († 1557) dont aucun ne lui survécut. Alphonse, né en 1526, à Almeirim ; meurt au berceau. Marie, née à Coïmbre

On voit qu'il n'est pas toujours aisé de séparer chez notre frère mineur le travail du médecin de l'activité du saint religieux, d'aucuns diraient du thaumaturge. Aux ressources de son art et de la Faculté, le pieux infirmier ajoutait les remèdes, souvent les seuls efficaces, de la prière et du surnaturel. Il semble accorder une confiance spéciale à la couronne des messes, surtout en ce qui regarde la fécondité des mariages. On vient de lire le cas de la reine de Portugal, nous avons raconté plus haut (ch. I) la curieuse histoire de la comtesse de Gelves. Voici un troisième exemple. Les seigneurs de Algaba se réjouissaient d'avoir eu trois filles, mais suppliaient le ciel de leur envoyer un fils qui assurât la succession. Laredo leur communiqua sa recette (c'est l'expression qu'il emploie). Le garçon ne se fit pas attendre : ce fut don Francisco de Guzman, lequel devint sous Philippe II premier marquis de Algaba et bâtit en cette ville un couvent franciscain pour la province des Anges¹.

Amusé par de tels récits, un critique moderne nomme plaisamment

(1527-1545), première femme de Philippe II et mère de l'infortuné don Carlos. Isabelle et Béatrix meurent en bas âge. Emmanuel, « qui natus Albiti kalendis Novembris anni 1531, triennis obiit ». Il était encore de ce monde lorsque Laredo terminait son *Monte Sión*. Vinrent ensuite en 1533 et 1535 Philippe et Denis, nés à Evora : *infantes obierunt*. Le prince Jean, né à Evora le 13 juin 1537, mort le 2 janvier 1554. Marié à Jeanne (1535-1573) fille de Charles-Quint, il laissa un fils posthume, le futur roi Sébastien (1554-1578). Enfin Antoine, né à Lisbonne en 1539, *infans moritur*. DUARDI NONII LEONIS, jurisconsulti lusitani, *Censurae in libellum « De Regum Portugaliae origine... Item de vera Regum Portugaliae Genealogia liber »*, Olisipone, 1585, p. 37-38 du deuxième traité. Le P. Guadalupe (*op. cit.*, p. 332) se trompe donc très certainement quand il affirme que Laredo parle ici de l'enfant don Juan, père du roi Sébastien : ce prince n'est pas né à Alvitto, et il a vu le jour deux ans après le *Monte Sión*, en 1537.

(1) *Monte Sión, loco cit.* « Item yo embié esta recepta a... don Luys de Guzman e a la señora doña Leonor Manrique señores de la villa de Algava. Estos señores aúa muchos años que tenian muy entrañable congoxa por no auer hijo varon ; que aunque tenian hijas no heredan aquesta casa... y en diziendose las missas concibió un hijo varon... ». Cf. HARO, *Nobiliario*, II, liv. 10, ch. 33, p. 450. Notre Luis de Guzman, quatrième seigneur de Algaba, descendait d'un maître de Calatrava, à qui Jean II de Castille donna en fief la place de Andújar (1431), mais son fils dut l'échanger contre la ville moins importante de Algaba. Francisco de Guzman, « l'enfant du miracle » et premier marquis, épousa Brianda de Portocarrero, dont il eut un fils unique, Luis, grâce encore aux prières des Observants de San Francisco del Monte. Par reconnaissance et en exécution d'un vœu, le marquis construisit le petit couvent Saint-François-des-Anges, où logeraient à ses frais neuf religieux, dit le P. Guadalupe (p. 164) en souvenir des neuf mois de gestation. Le P. Gonzaga (*op. cit.*, conv. Algavae) parle seulement de huit frères. Algaba, petite ville à six kilomètres au Nord de Séville, située entre le Guadalquivir et la rivière Huelva, compte 3.763 habitants.

Il est assez piquant de constater les flagrantes contradictions du P. Guadalupe et les transformations qu'il impose aux faits pour en renforcer le caractère miraculeux. Traitant de la fondation du couvent de Algaba (p. 164), il dit que don Luis et doña Leonor avaient bien trois filles dont il rapporte les noms, mais qu'ils demandaient à Dieu un héritier. Plus loin, dans la biographie de fray Bernardino (p. 330-331), il prétend au contraire que don Francisco fut le premier-né et que les trois sœurs vinrent ensuite, conformément à la prophétie (?) de Laredo. Bien plus, ces conceptions auraient eu lieu en dépit des lois de la nature : « salió verdadera la profecia, mandó dezir las misas, luego sintió el profiado, passado el curso de la naturaleza, parió un hijo... después tuvieron tres hijas... ».

Laredo un accoucheur quasi divin, « *partero casi divino* »¹. Notons cependant que, dépouillés des amplifications arbitraires du P. Guadalupe, les trois faits mentionnés se fondent sur le témoignage même du frère Bernardin. Libre à chacun de différer quant à leur interprétation, on ne saurait en contester la réalité historique. Nous devrions peut-être nous montrer plus réservé à l'égard de quatre guérisons, relatées comme miracles par le chroniqueur de la province des Angés. Nous les ferons connaître ici à titre de documents et aussi parce que frère Bernardin est amené à intervenir en qualité d'infirmier.

Ses cures les plus célèbres Quelques habitants de Séville, en route pour le sanctuaire de Notre-Dame de Aguas Santas, se reposaient dans un bois de chênes, non loin du couvent San Francisco del Monte. L'un d'eux regardait vers le ciel, quand un éclat de bois lui entra profondément dans l'œil. Le pèlerin, en proie à des douleurs aiguës, est conduit au monastère. Laredo s'empresse « *a titulo de médico* ». Il bénit le patient, lui souffle au visage, puis applique sur l'œil blessé la croix qu'il serrait toujours en sa main. La douleur s'évanouit aussitôt et le malade s'endort. A son réveil toute trace de lésion avait disparu, et les assistants crient au prodige. — Un jeune religieux souffrait d'un gonflement énorme de la parotide. L'infirmier trace sur la partie enflammée le signe de la croix. A quelque temps de là (*en breve tiempo*) il ne restait plus rien d'anormal. — Dans la ville de Alconchel (province de Badajoz), où Laredo fit halte en se rendant à Estremoz (Portugal), un prêtre avait au bras un ulcère de si mauvaise apparence que le chirurgien jugeait l'affaire désespérée. Un signe de croix de notre voyageur remit tout en parfait état².

S'agit-il de miracles ? Pareille façon de procéder éveille notre méfiance. Un médecin commence normalement par utiliser les secrets de son art : aide-toi, le ciel t'aidera. C'est seulement lorsque les moyens humains sont épuisés qu'il invoque les secours extraordinaires de la Toute-Puissance divine. Pourquoi donc Laredo n'ordonne-t-il aucun onguent, recette ou collyre, pourquoi n'applique-t-il aucun pansement ? Je soupçonne fortement le P. Guadalupe d'arranger les faits à sa guise.

Je me garderai d'apprécier la quatrième cure merveilleuse. La supérieure des Clarisses de Belalcazar (province de Cordoue) était gravement malade. Gonzaga, qui rapporte le prodige lui aussi, précise qu'il s'agissait d'épilepsie. Les docteurs de la région s'avouaient incapables de remédier à son mal, ou plutôt l'un d'entre eux à toute extrémité lui aurait conseillé de manger de la cervelle humaine ! On aima mieux appeler fray Bernardino. Celui-ci pénètre dans la clôture à titre de médecin et remet à la malade la petite croix de bois qui jamais ne le quittait. Immédiatement

(1) A. GUICHOT, *op. cit.*, p. 78.

(2) P. GUADALUPE, *op. cit.*, p. 337 : « *estava un clérigo con un braço fistolado, enconado y de peligro : fuéle à visitar, hallóle desahuciado del cirujano que lo curaba* ».

la moniale rejeta par le nez des humeurs épaisses, corrosives et d'une odeur pestilentielle ; quelques gouttes en étant tombées sur le parquet, on ne put durant de longues années en effacer la trace. Cette évacuation d'humeurs produisit un rétablissement définitif. La croix fut conservée comme une relique au couvent de sainte Claire¹.

III

La médecine au service de la théologie. Parmi les allusions que dans ses traités spirituels Laredo fait à la médecine, son explication de la sueur de sang du Christ à Gethsémani est des plus typiques.

« Plus Notre Seigneur priait, plus il s'enflammait. L'incendie de l'amour embrasa ses divines entrailles, remua ses esprits vitaux, excita toute la chaleur naturelle de sa sainte Humanité à tel point que les pores s'entr'ouvrirent et que, mis en agonie il sua copieusement une sueur de sang très fin. On notera que l'Évangéliste (Luc, 22, 44) écrit en cet endroit : « quasi guttae sanguinis ». En rapportant *quasi* à *guttae* on a donc : « presque des gouttes ». Et il est permis d'adopter ce sens qui est encore conforme à la lettre du texte. Mais si nous lisons : « des gouttes presque de sang ou comme de sang », la traduction, mieux fondée en vérité, plaira aussi davantage à l'âme pieuse et compatissante. Toutefois, malgré le *quasi*, il ne faut pas laisser de penser et de croire que Jésus-Christ a vraiment sué un sang très subtil. En effet, le sang proprement dit n'existe nulle part hors des veines, sauf dans le cœur de l'animal. Et le sang qui circule dans les veines n'est pas aussi affiné, pur et filtré (*digesto*) qu'une fois qu'il en est sorti par voie de suintement poreux (*por via de porosa resudacion*). En ce dernier état, il se répand à travers tous les membres et dans toutes leurs parties, il est en contact immédiat avec les pores et très disposé au mouvement. Tant et si bien que les docteurs médecins le comparent à la rosée qui perle sur les feuilles des arbres, prête à bondir à la moindre secousse. Et comme ce sang, déjà hors des veines et près de se transformer en chair, est plus fin, plus subtil et plus parfait, on ne l'appelle plus sang comme celui des veines, mais humidité semblable à la rosée (*rorida humiditas*). Il se trouve alors sous les pores de notre corps. Devient-il plus épais, on l'appelle gluten. Et quand il va se muer totalement en chair, on l'appelle change (*cambio*) ; et ces trois humidités, l'une plus, les autres moins, se nomment très proprement *humide radical*. Pour en revenir à notre sujet, notre très suave Jésus n'a pas sué du sang des veines, mais de la plus fine *rorida humiditas*, sang plus vif et plus pur, qui est répandu en tous nos membres au-dessous des pores et toujours prêt à jaillir, à l'occasion par exemple d'une piqûre d'aiguille ou d'épine qui n'atteigne pas les veines, ou lorsqu'un pore vient à s'ouvrir. Or, en Notre-Seigneur, si intenses furent la douleur et l'angoisse qu'elles le réduisirent à l'agonie... Et pour l'extension, ses tourments furent si généralisés que, sans parler de l'âme, ils pénétrèrent en chaque partie de son corps très affligé. Sous l'action de la chaleur naturelle, violemment augmentée par l'incendie de la vive charité, tous les pores de son corps s'ouvrirent et de partout coula un sang

(1) *Ibid.*, p. 338 : « destilaron de las narices unas gotas de humor tan de peste, a modo de materias cozidas, que era el olor intolerable, tan pegajosas y penetrantes que aviendo caído en el suelo alguna parte, en muchos años... no se pudo borrar la señal... ». Cf. GONZAGA, *op. cit.*, II, *Prov. Angelorum*, *Conv. Sancti Francisci de Monte* : « Haec (crux) etiam monialem epilepticam praeter omnium medicorum spem atque sententiam pristinae sanitati in conventu S. Clarae de Columna... mirabiliter restituit ». De même P. DE LUCA, *Annales*, XVIII, anno 1545, n° 27 : « antistitam coenobii, quae morbo sacro afflictabatur, sanitati restituit ».

très subtil, plus pur que celui des veines. L'expression *presque de sang* désigne donc ici un sang plus pur que celui des veines. C'est pourquoi nul n'a jamais sué du sang avant ni après Jésus-Christ, car jamais homme n'a souffert et ne souffrira de si cruelles peines ni avec si grande charité. Mais si pareil homme pouvait exister, la sueur de sang serait, pour lui aussi, possible et naturelle [dans les mêmes circonstances]. Tout cela doit être médité avec des entrailles compatissantes. C'est également un sujet de sermon, à la portée de tous les prédicateurs, car n'importe quel bon médecin pourra les y aider facilement. Par malheur, beaucoup de prédicateurs, quoique fort instruits, se désintéressent de ces problèmes. Si on les interroge sur la sueur de sang, ils allèguent de bonnes raisons, mais laissent voir qu'ils ignorent l'anatomie humaine ; science qui à la vérité n'est pas absolument nécessaire à l'étude de la sainte Écriture ; sans elle cependant on ne saurait fournir la véritable explication de la sueur de sang fondée sur la théorie de l'*humide radical*¹ ».

J'ai tenu à reproduire intégralement cette dissertation où Laredo accorde un si large crédit à la science de son temps. Esprits vitaux, humide radical, chaleur naturelle (ou calorique inné) appartiennent au vocabulaire de l'ancienne physiologie². Puisque nous en sommes à la Passion voici encore des renseignements anatomiques touchant la crucifixion :

« Qui ne voit que chacun des pieds est en soi plus épais (*corpulento*) que la paume de la main ? Il était donc très long et très gros, le clou destiné à traverser les deux pieds ensemble et puis le bois de la croix, derrière laquelle on devait le river. Considérez en outre que les os des pieds sont beaucoup plus nombreux et denses, plus serrés et plus entourés de nerfs et de veines que ceux de la main. En conséquence, les coups de marteau sur le clou des pieds furent plus forts et plus cruels... En effet, un seul nerf contracté peut étendre sa douleur à toutes les parties du corps, à cause du lien qui le rattache à tous les autres nerfs... Un seul nerf contracté avec une extrême violence

(1) *Monte Sión*, II, ch. 17, f° 76, v°. Au lieu de *quasi guttae*, la Vulgate actuelle porte : « sicut guttae sanguinis » (Luc, 22, 44). A l'explication de Laredo on aimera comparer l'opinion d'un médecin contemporain : « Benoît XIV, après Suarez, Cajétan, Maldonat, dom Calmet et bien d'autres théologiens, a pensé que la sueur de sang de Notre-Seigneur au jardin de Gethsémani avait pu être naturelle : l'atroce calice de douleurs qui s'offrait à lui pour racheter le genre humain et dont la perfection de son esprit embrassait toute l'amertume, suffisait à éprouver son corps au degré le plus extrême. Des saints ont pu, dans leur amour du Christ, compatir assez aux scènes de la passion pour traduire jusqu'au sang dans leur corps, leur émotion ou leur pitié. Mais une telle compassion peut-elle s'établir à ce degré par un acte purement humain ? Les mystiques sont les premiers à nous dire qu'ils ont supplié le Sauveur de les associer à son œuvre de rédemption ; ils sont les premiers à nous dire que le Christ les a exaucés en permettant à leur corps d'être blessé comme le sien fut blessé ». Dr Henri Bon, *Précis de médecine catholique*, Paris, Alcan, 1936 ; ch. 15 : *Prodiges de sang, Sueurs et larmes de sang*, p. 261. A la page 254, sont nommés cinq mystiques ayant éprouvé des sueurs de sang.

(2) Maurice RAYNAUD, *Les médecins au temps de Molière*, Paris, 1863, p. 374 : « Pour accomplir leur rôle, les esprits [vitaux] ont besoin de deux puissants auxiliaires, dont le merveilleux accord et l'amitié à toute épreuve fait l'objet de l'admiration de tous les physiologistes du temps. Ils ne peuvent se passer l'un de l'autre et se rendent en toute occasion de mutuels services. Ce sont le calorique inné et l'humide radical, l'un ardent, impétueux, s'épanchant sans cesse avec les esprits vitaux, du cœur où il fait sa résidence, vers les organes où il répare les pertes du calorique fixe ; l'autre dense, onctueux, halitueux, alimentant ce feu interne comme l'huile alimente le feu de la lampe ». Laredo expose des théories analogues dans la *Metaphora*, IV^e partie, *Del humido radical*. Cf. *infra*, II^e partie, ch. 5.

peut suffire à contracter les nerfs du corps entier, ceux des veines et des os, en y causant le même degré de souffrance¹...

Les passages suivants nous rappellent les théories d'autrefois sur la composition de notre organisme. Parlant de la semence humaine, fray Bernardino assure que c'est la matière la plus horrible et détestable de nos corps. Si elle n'est pas vile dans son être naturel, elle est misérable et très vile accidentellement, à cause de son origine. Substance « minime en quantité, abominable par sa qualité ». Voilà pourtant le seul bien que l'homme possède en propre, car « l'esprit de vie, infusé avec la chaleur naturelle », a Dieu pour auteur. Ce n'est plus le savant qui parle ici, mais le théologien avec ses préjugés pessimistes hérités de la tradition augustinienne, sur la concupiscence et le péché originel. Néanmoins avec tous les docteurs de l'Église, notre franciscain maintient la légitimité de l'acte conjugal².

Les quatre éléments et la résurrection Disciple des scolastiques, Laredo distingue deux catégories de corps : les éléments premiers ou corps simples : eau, terre, air, feu ; et les corps mixtes ou composés (*elementados*), où se combinent les propriétés des corps simples. Au moyen de cette physique, il explique la digestion et la résurrection des corps. La branche de romarin, écrit-il, produit une fleur, dont les abeilles extraient le suc pour en faire du miel. Les qualités des éléments qui se trouvaient dans la fleur passent dans le miel. A mon tour je me nourris de ce miel : que deviennent ses qualités ? Elles ne reviennent pas aux éléments premiers, ni à la fleur qui n'existe plus, ni à la tige du romarin. Les qualités du miel, comme celles des autres aliments ou boissons, vont perpétuer leur être en mes propres qualités, où elles cherchent une subsistance plus parfaite et plus durable. Le froid-humide, qui répond à l'eau, s'adjoint à mon humeur phlegmatique ou pituite. Le chaud-sec, qui provient du feu, s'additionne à mon humeur bilieuse. Le chaud-humide, qui dépend de l'air, se surajoute à mon sang. Le froid-sec, qui se rattache à la terre, va renforcer l'humeur atrabilaire. Par mes humeurs, je possède en effet les propriétés des quatre éléments ; et les humeurs, par l'intermédiaire de l'humide radical, distribuent ces qualités à tous les membres. Si donc les corps mixtes perdent leur être propre, les qualités dérivant des éléments ne périssent jamais, mais acquièrent un mode d'existence toujours plus stable, car elles finissent par devenir notre propre chair, grâce à quoi elles jouiront au ciel ou pâtiront en enfer durant l'éternité. Phénomène étrange toutefois : bien que les aliments transmettent leurs qualités à l'organisme et soient pour lui cause d'accroissement, les qualités mêmes ne reçoivent ni accroissement ni diminution, *non recipiunt magis vel minus*. « Elles n'augmentent pas en nous, mais nous augmentons en elles »³.

(1) *Monte Sión*, II, ch. 21, f° 80, v°.

(2) *Ibid.*, I, ch. 12, f° 13.

(3) *Ibid.*, I, ch. 16, f° 20.

Laredo un accoucheur quasi divin, « *partero casi divino* »¹. Notons cependant que, dépouillés des amplifications arbitraires du P. Guadalupe, les trois faits mentionnés se fondent sur le témoignage même du frère Bernardin. Libre à chacun de différer quant à leur interprétation, on ne saurait en contester la réalité historique. Nous devrions peut-être nous montrer plus réservé à l'égard de quatre guérisons, relatées comme miracles par le chroniqueur de la province des Angés. Nous les ferons connaître ici à titre de documents et aussi parce que frère Bernardin est amené à intervenir en qualité d'infirmier.

Ses cures les plus célèbres Quelques habitants de Séville, en route pour le sanctuaire de Notre-Dame de Aguas Santas, se reposaient dans un bois de chênes, non loin du couvent San Francisco del Monte. L'un d'eux regardait vers le ciel, quand un éclat de bois lui entra profondément dans l'œil. Le pèlerin, en proie à des douleurs aiguës, est conduit au monastère. Laredo s'empresse « *a titulo de médico* ». Il bénit le patient, lui souffle au visage, puis applique sur l'œil blessé la croix qu'il serrait toujours en sa main. La douleur s'évanouit aussitôt et le malade s'endort. A son réveil toute trace de lésion avait disparu, et les assistants crient au prodige. — Un jeune religieux souffrait d'un gonflement énorme de la parotide. L'infirmier trace sur la partie enflammée le signe de la croix. A quelque temps de là (*en breve tiempo*) il ne restait plus rien d'anormal. — Dans la ville de Alconchel (province de Badajoz), où Laredo fit halte en se rendant à Estremoz (Portugal), un prêtre avait au bras un ulcère de si mauvaise apparence que le chirurgien jugeait l'affaire désespérée. Un signe de croix de notre voyageur remit tout en parfait état².

S'agit-il de miracles ? Pareille façon de procéder éveille notre méfiance. Un médecin commence normalement par utiliser les secrets de son art : aide-toi, le ciel t'aidera. C'est seulement lorsque les moyens humains sont épuisés qu'il invoque les secours extraordinaires de la Toute-Puissance divine. Pourquoi donc Laredo n'ordonne-t-il aucun onguent, recette ou collyre, pourquoi n'applique-t-il aucun pansement ? Je soupçonne fortement le P. Guadalupe d'arranger les faits à sa guise.

Je me garderai d'apprécier la quatrième cure merveilleuse. La supérieure des Clarisses de Belalcázar (province de Cordoue) était gravement malade. Gonzaga, qui rapporte le prodige lui aussi, précise qu'il s'agissait d'épilepsie. Les docteurs de la région s'avouaient incapables de remédier à son mal, ou plutôt l'un d'entre eux à toute extrémité lui aurait conseillé de manger de la cervelle humaine ! On aime mieux appeler fray Bernardino. Celui-ci pénètre dans la clôture à titre de médecin et remet à la malade la petite croix de bois qui jamais ne le quittait. Immédiatement

(1) A. GUICHOT, *op. cit.*, p. 78.

(2) P. GUADALUPE, *op. cit.*, p. 337 : « *estava un clérigo con un braço fistolado, enconado y de peligro : fuéle a visitar, hallóle desahuciado del cirujano que lo curaba* ».

la moniale rejeta par le nez des humeurs épaisses, corrosives et d'une odeur pestilentielle ; quelques gouttes en étant tombées sur le parquet, on ne put durant de longues années en effacer la trace. Cette évacuation d'humeurs produisit un rétablissement définitif. La croix fut conservée comme une relique au couvent de sainte Claire¹.

III

La médecine au service de la théologie. Parmi les allusions que dans ses traités spirituels Laredo fait à la médecine, son explication de la sueur de sang du Christ à Gethsémani est des plus typiques.

« Plus Notre Seigneur priaît, plus il s'enflammait. L'incendie de l'amour embrasa ses divines entrailles, remua ses esprits vitaux, excita toute la chaleur naturelle de sa sainte Humanité à tel point que les pores s'entr'ouvrirent et que, mis en agonie il sua copieusement une sueur de sang très fin. On notera que l'Évangéliste (Luc, 22, 44) écrit en cet endroit : « quasi guttae sanguinis ». En rapportant *quasi à guttae* on a donc : « presque des gouttes ». Et il est permis d'adopter ce sens qui est encore conforme à la lettre du texte. Mais si nous lisons : « des gouttes presque de sang ou comme de sang », la traduction, mieux fondée en vérité, plaira aussi davantage à l'âme pieuse et compatissante. Toutefois, malgré le *quasi*, il ne faut pas laisser de penser et de croire que Jésus-Christ a vraiment sué un sang très subtil. En effet, le sang proprement dit n'existe nulle part hors des veines, sauf dans le cœur de l'animal. Et le sang qui circule dans les veines n'est pas aussi affiné, pur et filtré (*digesto*) qu'une fois qu'il en est sorti par voie de suintement poreux (*por via de porosa resudacion*). En ce dernier état, il se répand à travers tous les membres et dans toutes leurs parties, il est en contact immédiat avec les pores et très disposé au mouvement. Tant et si bien que les docteurs médecins le comparent à la rosée qui perle sur les feuilles des arbres, prête à bondir à la moindre secousse. Et comme ce sang, déjà hors des veines et près de se transformer en chair, est plus fin, plus subtil et plus parfait, on ne l'appelle plus sang comme celui des veines, mais humidité semblable à la rosée (*rorida humiditas*). Il se trouve alors sous les pores de notre corps. Devient-il plus épais, on l'appelle gluten. Et quand il va se muer totalement en chair, on l'appelle change (*cambio*) ; et ces trois humidités, l'une plus, les autres moins, se nomment très proprement *humide radical*. Pour en revenir à notre sujet, notre très suave Jésus n'a pas sué du sang des veines, mais de la plus fine *rorida humiditas*, sang plus vif et plus pur, qui est répandu en tous nos membres au-dessous des pores et toujours prêt à jaillir, à l'occasion par exemple d'une piqûre d'aiguille ou d'épine qui n'atteigne pas les veines, ou lorsqu'un pore vient à s'ouvrir. Or, en Notre-Seigneur, si intenses furent la douleur et l'angoisse qu'elles le réduisirent à l'agonie... Et pour l'extension, ses tourments furent si généralisés que, sans parler de l'âme, ils pénétrèrent en chaque partie de son corps très affligé. Sous l'action de la chaleur naturelle, violemment augmentée par l'incendie de la vive charité, tous les pores de son corps s'ouvrirent et de partout coula un sang

(1) *Ibid.*, p. 338 : « destilaron de las narices unas gotas de humor tan de peste, a modo de materias cozidas, que era el olor intolerable, tan pegajosas y penetrantes que aviendo caído en el suelo alguna parte, en muchos años... no se pudo borrar la señal... ». Cf. GONZAGA, *op. cit.*, II, *Prov. Angelorum, Conv. Sancti Francisci de Monte* : « Haec (crux) etiam monialem epilepticam praeter omnium medicorum spem atque sententiam pristinae sanitati in conventu S. Clarae de Columna... mirabiliter restituit ». De même P. DE LUCA, *Annales*, XVIII, anno 1545, n° 27 : « antistitam coenobii, quae morbo sacro afflictabatur, sanitati restituit ».

très subtil, plus pur que celui des veines. L'expression *presque de sang* désigne donc ici un sang plus pur que celui des veines. C'est pourquoi nul n'a jamais sué du sang avant ni après Jésus-Christ, car jamais homme n'a souffert et ne souffrira de si cruelles peines ni avec si grande charité. Mais si pareil homme pouvait exister, la sueur de sang serait, pour lui aussi, possible et naturelle [dans les mêmes circonstances]. Tout cela doit être médité avec des entrailles compatissantes. C'est également un sujet de sermon, à la portée de tous les prédicateurs, car n'importe quel bon médecin pourra les y aider facilement. Par malheur, beaucoup de prédicateurs, quoique fort instruits, se désintéressent de ces problèmes. Si on les interroge sur la sueur de sang, ils allèguent de bonnes raisons, mais laissent voir qu'ils ignorent l'anatomie humaine ; science qui à la vérité n'est pas absolument nécessaire à l'étude de la sainte Écriture ; sans elle cependant on ne saurait fournir la véritable explication de la sueur de sang fondée sur la théorie de l'*humide radical*¹ ».

J'ai tenu à reproduire intégralement cette dissertation où Laredo accorde un si large crédit à la science de son temps. Esprits vitaux, humide radical, chaleur naturelle (ou calorique inné) appartiennent au vocabulaire de l'ancienne physiologie². Puisque nous en sommes à la Passion voici encore des renseignements anatomiques touchant la crucifixion :

« Qui ne voit que chacun des pieds est en soi plus épais (*corpulento*) que la paume de la main ? Il était donc très long et très gros, le clou destiné à traverser les deux pieds ensemble et puis le bois de la croix, derrière laquelle on devait le river. Considérez en outre que les os des pieds sont beaucoup plus nombreux et denses, plus serrés et plus entourés de nerfs et de veines que ceux de la main. En conséquence, les coups de marteau sur le clou des pieds furent plus forts et plus cruels... En effet, un seul nerf contracté peut étendre sa douleur à toutes les parties du corps, à cause du lien qui le rattache à tous les autres nerfs... Un seul nerf contracté avec une extrême violence

(1) *Monte Sión*, II, ch. 17, f° 76, v°. Au lieu de *quasi guttae*, la Vulgate actuelle porte : « sicut guttae sanguinis » (Luc, 22, 44). A l'explication de Laredo on aimera comparer l'opinion d'un médecin contemporain : « Benoît XIV, après Suarez, Cajétan, Maldonat, dom Calmet et bien d'autres théologiens, a pensé que la sueur de sang de Notre-Seigneur au jardin de Gethsémani avait pu être naturelle : l'atroce calice de douleurs qui s'offrait à lui pour racheter le genre humain et dont la perfection de son esprit embrassait toute l'amertume, suffisait à éprouver son corps au degré le plus extrême. Des saints ont pu, dans leur amour du Christ, compatir assez aux scènes de la passion pour traduire jusqu'au sang dans leur corps, leur émotion ou leur pitié. Mais une telle compassion peut-elle s'établir à ce degré par un acte purement humain ? Les mystiques sont les premiers à nous dire qu'ils ont supplié le Sauveur de les associer à son œuvre de rédemption ; ils sont les premiers à nous dire que le Christ les a exaucés en permettant à leur corps d'être blessé comme le sien fut blessé ». Dr Henri Bon, *Précis de médecine catholique*, Paris, Alcan, 1936 ; ch. 15 : *Prodiges de sang, Sueurs et larmes de sang*, p. 261. A la page 254, sont nommés cinq mystiques ayant éprouvé des sueurs de sang.

(2) Maurice RAYNAUD, *Les médecins au temps de Molière*, Paris, 1863, p. 374 : « Pour accomplir leur rôle, les esprits [vitaux] ont besoin de deux puissants auxiliaires, dont le merveilleux accord et l'amitié à toute épreuve fait l'objet de l'admiration de tous les physiologistes du temps. Ils ne peuvent se passer l'un de l'autre et se rendent en toute occasion de mutuels services. Ce sont le calorique inné et l'humide radical, l'un ardent, impétueux, s'épanchant sans cesse avec les esprits vitaux, du cœur où il fait sa résidence, vers les organes où il répare les pertes du calorique fixe ; l'autre dense, onctueux, halitueux, alimentant ce feu interne comme l'huile alimente le feu de la lampe ». Laredo expose des théories analogues dans la *Metaphora*, IV^e partie, *Del humido radical*. Cf. *infra*, II^e partie, ch. 5.

peut suffire à contracter les nerfs du corps entier, ceux des veines et des os, en y causant le même degré de souffrance¹...

Les passages suivants nous rappellent les théories d'autrefois sur la composition de notre organisme. Parlant de la semence humaine, fray Bernardino assure que c'est la matière la plus horrible et détestable de nos corps. Si elle n'est pas vile dans son être naturel, elle est misérable et très vile accidentellement, à cause de son origine. Substance « minime en quantité, abominable par sa qualité ». Voilà pourtant le seul bien que l'homme possède en propre, car « l'esprit de vie, infusé avec la chaleur naturelle », a Dieu pour auteur. Ce n'est plus le savant qui parle ici, mais le théologien avec ses préjugés pessimistes hérités de la tradition augustinienne, sur la concupiscence et le péché originel. Néanmoins avec tous les docteurs de l'Église, notre franciscain maintient la légitimité de l'acte conjugal².

Les quatre éléments et la résurrection Disciple des scolastiques, Laredo distingue deux catégories de corps : les éléments premiers ou corps simples : eau, terre, air, feu ; et les corps mixtes ou composés (*elementados*), où se combinent les propriétés des corps simples. Au moyen de cette physique, il explique la digestion et la résurrection des corps. La branche de romarin, écrit-il, produit une fleur, dont les abeilles extraient le suc pour en faire du miel. Les qualités des éléments qui se trouvaient dans la fleur passent dans le miel. A mon tour je me nourris de ce miel : que deviennent ses qualités ? Elles ne reviennent pas aux éléments premiers, ni à la fleur qui n'existe plus, ni à la tige du romarin. Les qualités du miel, comme celles des autres aliments ou boissons, vont perpétuer leur être en mes propres qualités, où elles cherchent une subsistance plus parfaite et plus durable. Le froid-humide, qui répond à l'eau, s'adjoint à mon humeur phlegmatique ou pituite. Le chaud-sec, qui provient du feu, s'additionne à mon humeur bilieuse. Le chaud-humide, qui dépend de l'air, se surajoute à mon sang. Le froid-sec, qui se rattache à la terre, va renforcer l'humeur atrabilaire. Par mes humeurs, je possède en effet les propriétés des quatre éléments ; et les humeurs, par l'intermédiaire de l'humide radical, distribuent ces qualités à tous les membres. Si donc les corps mixtes perdent leur être propre, les qualités dérivant des éléments ne périssent jamais, mais acquièrent un mode d'existence toujours plus stable, car elles finissent par devenir notre propre chair, grâce à quoi elles jouiront au ciel ou pâtiront en enfer durant l'éternité. Phénomène étrange toutefois : bien que les aliments transmettent leurs qualités à l'organisme et soient pour lui cause d'accroissement, les qualités mêmes ne reçoivent ni accroissement ni diminution, *non recipiunt magis vel minus*. « Elles n'augmentent pas en nous, mais nous augmentons en elles »³.

(1) *Monte Siôn*, II, ch. 21, f° 80, v°.

(2) *Ibid.*, I, ch. 12, f° 13.

(3) *Ibid.*, I, ch. 16, f° 20.

A la mort, notre chair restituera aux quatre éléments les propriétés qui leur sont empruntées et les éléments nous les rendront au jour de la résurrection. Comment cependant résoudre la difficulté suivante ? Le corps d'un noyé est dévoré par vingt poissons dans la mer ; un homme est mangé dans la forêt par les bêtes féroces ; les vers rongent la plupart des cadavres. Est-ce donc aux animaux qu'il faudra réclamer nos qualités avant le jugement final ? Non pas, mais à la terre et aux éléments eux-mêmes. Car tous les êtres composés seront un jour réduits aux éléments premiers. Et ceux-ci, purgés par le feu de l'ultime conflagration, nous communiqueront des qualités renouvelées, incorruptibles. En vertu de la loi énoncée ci-dessus (*non recipiunt magis vel minus*), quand tous les corps composés auront restitué leurs qualités, les éléments simples n'en éprouveront aucune sorte d'augmentation. C'est ainsi que le soleil n'est pas plus pauvre lorsqu'il darde au loin ses rayons, ni plus riche quand les nuages le contraignent à limiter son action. De même, peu importe à l'océan qu'il y ait sécheresse ou inondation, que les fleuves lui versent peu ou beaucoup d'eau : son niveau reste sensiblement le même¹.

Les quatre éléments et la puissance divine Laredo fait encore servir à la contemplation les idées traditionnelles sur les éléments. Essayant de comprendre l'immensité divine qui déborde et soutient l'univers, il ne trouve pas de plus frappante analogie que l'omniprésence de l'air. L'air est indispensable à notre monde sublunaire. Quoique invisible, nous savons qu'il remplit tous les vides entre la Terre et le Ciel. De plus, en tant qu'élément il entre dans la composition de tous les êtres sans exception et l'on peut dire qu'en lui « nous avons l'être, le mouvement et la vie ». A mon sang, par exemple, il confère l'humidité et la chaleur, sans préjudice pour le sang de mon voisin qui reçoit ces qualités également parfaites. Et néanmoins ces mêmes propriétés se maintiennent dans l'air sans aucune sorte de diminution. Le feu, d'où procède toute chaleur, la communique à l'air, tout en la gardant dans son intégrité. C'est ainsi que Dieu est tout en toutes choses, *omnia in omnibus*, tout entier en lui-même et tout entier dans les êtres tirés du néant. Les créatures par contre dépendent absolument de Dieu, n'existent qu'en lui et pour lui. Aussi vaut-il mieux les contempler en Dieu qu'en elles-mêmes².

(1) *Ibid.*, ch. 16, f° 19-20. Tout cela est dit à propos de : « In pulverem reverteris ». A la suite de ce chapitre 16, un théologien ajoute une note de deux pages. D'après Laredo, nos qualités rejoindront un jour ou l'autre les éléments simples, lesquels nous les rendront au moment de la résurrection. Le censeur fait observer qu'actuellement il n'existe nulle part ici-bas d'éléments absolument simples. Tous sont plus ou moins souillés, contaminés, mélangés : la terre notamment et l'eau, même celle de la mer. L'air est impur, au moins jusqu'à la hauteur qu'atteignirent les eaux du déluge. Le feu n'est complètement pur que dans la concavité de la lune. Nos qualités reviendront en conséquence tout d'abord à la terre, substance mixte et composée. C'est là qu'à la fin du monde le feu les purifiera avant qu'elles nous soient rendues.

(2) *Ibid.*, 1535, III, ch. 28 : « Que hallando el anima exercitada diversidad de operaciones en una misma criatura en diversidad de partes siempre con su integridad: toma argumento en la infinita potencia e sabiduria de dios nuestro universal señor : e hallase dentro en él ». Tout le chapitre. f° 182, v°-185.

Voulons-nous méditer sur la sagesse et la puissance de notre Créateur, étudions les merveilles de la nature. L'aloès est brun et amer, le sucre blanc et doux, l'oignon piquant et le chervil suave, la carotte jaune et le navet incolore. La pomme est parfumée et n'offre ni la couleur ni le goût de la prune : d'où proviennent ces différences? Qui donne au coing et à la pêche leur éclat et laisse la nêfle sans beauté (*fea*)? Pourquoi l'opium (?) ne sert-il qu'en médecine tandis que persil et menthe sont en outre des condiments? Comment le poivre est-il chaud, ainsi que la moutarde, alors que le pourpier reste froid et humide? Le cédrat offre des propriétés diverses suivant que l'on emploie l'écorce, la moelle, le suc ou la graine. Quelle est la cause de cette multiplicité? Qui expliquera la génération spontanée de l'herbe née sans semence dans l'eau ou sur le rocher? Tant de plantes avec leurs genres et leurs espèces, tant d'oppositions et de nuances n'ont pourtant qu'une seule origine : les quatre éléments dont les qualités géminées forment entre elles des combinaisons variées presque à l'infini ; et cependant ces mêmes qualités demeurent pures et intactes dans leurs éléments respectifs. Mais si la nature ingénieuse réussit de tels chefs-d'œuvre, quelle sera donc la science et l'habileté du Maître de la nature¹?

Voilà bien la méditation d'un moine herboriste. Il faut reconnaître que si la théorie des éléments est ancienne, Laredo en a tiré parti d'une façon souvent intéressante. La remarque suivante a également son prix. Au chapitre des faveurs spirituelles et se réclamant d'un docteur de Paris, notre écrivain affirme que les mouvements de l'âme sont fréquemment en connexion avec l'état de notre organisme : la joie peut avoir pour cause un liquide suave qui jaillit près du cœur ; la rate au contraire secrète une humeur qui porte à la tristesse².

Il ne reste plus qu'à noter diverses phrases et comparaisons nullement déplacées sous la plume d'un frère infirmier. « Aux grands maux les grands remèdes, c'est un aphorisme d'Hippocrate », écrit-il au Commissaire général de son Ordre³. « Pour que les veines de l'âme se remplissent, il faut que celles du corps se vident de leur sang. Évacuez toute affection d'amour désordonné⁴ ». On prescrit à un malade cinq grains de raisin, mais on lui donne une grappe entière afin qu'il choisisse lui-même : que chacun prenne de ses lectures ce qui lui convient davantage⁵. Recettes pour aller au ciel : « Se purger, se débarrasser des flatuosités, absorber

(1) *Ibid.*, III, ch. 28, f° 184. Le texte porte : « Item el apio (ache) solamente es medicina ». Il faut probablement lire *opio*, opium. Cependant il y avait des aches médicinales et d'autres seulement alimentaires. La génération spontanée, *ibid.*, plus bas : « En una yerva producida sin simiente en el agua o en la Peña donde los mismos elementos bien como causa segunda producen lo que en simiente no tuvo ser ». *Ibid.*, 1535, III, ch. 35, f° 198, v°, Laredo célèbre la beauté du pois chiche « vêtu d'une chemisette taillée sur mesure » et surmonté d'un petit bec.

(2) *Monte Sion*, 1538, III, ch. 41 f° 174. Voir *supra*, ch. 1, p. 33, note 1.

(3) *Ibid.*, épître 12, f° 197, v°.

(4) *Ibid.*, I, ch. 20, f° 26, en bas.

(5) *Ibid.*, I, *Presupuesto primero*, dernière phrase.

des cordiaux, bien supporter la sueur. Un tel régime consume les mauvaises humeurs et, supprimant le frisson des quotidiennes fièvres, nous rend la santé. Que Notre-Seigneur l'accorde à tous, lui Médecin universel, qui a toujours guéri et veut encore guérir tous ceux qui le consultent, qui n'a jamais condamné aucun client, même atteint de maladie contagieuse ou de longue infirmité... Que le Christ, notre haut Médecin, nous soit en aide !¹ ».

* * *

L'intérêt de ce chapitre est avant tout d'ordre historique. Cependant si les théories du moine-médecin risquent de provoquer aujourd'hui le sourire, elles témoignent d'un beau zèle pour la science. En outre par une sorte d'instinct divinatoire, il semble avoir entrevu les fruits abondants qui pourraient un jour résulter de la collaboration franche et loyale entre la médecine et la théologie, soit pour mieux comprendre la sainte Écriture et plus spécialement les souffrances du Christ Sauveur, soit pour discerner avec plus d'exactitude dans les phénomènes mystiques ce qui est dû à la grâce et ce qui ressortit aux énergies naturelles.

(1) *Ibid.*, II, ch. 51, dernières lignes : « Purgarse ha menester y quitarse las ventosas y tomar cosas cordiales... ». Au chapitre 52, f° 112, v°, nous trouvons ces termes expliqués : les flatuosités (*ventosas*) représentent les pensées de vanité et de propre estime. Par cordiaux, entendez : bons conseils, lectures, prières. La confession et la mortification corporelle sont les cautères.

CHAPITRE II

LE RELIGIEUX ET LE MYSTIQUE

I

A l'âge de vingt-huit ans et dans les circonstances indiquées ci-dessus, Laredo entra chez les Franciscains de la Régulière Observance dans les derniers jours de 1510, au couvent de San Francisco del Monte. Nous ignorons la date exacte de sa vêtue et de sa profession et pouvons seulement préciser qu'il fut admis en religion par le Père François Quiñones, supérieur pour la seconde fois de la custodie des Anges (1510-1512), lequel resta toujours très lié avec notre frère convers et devint plus tard Ministre Général de l'Ordre et cardinal¹.

Ferveur de la Province des Anges La jeune province des Saints Anges, pleinement autonome à partir de 1518, comprenait uniquement de petits ermitages bâtis loin des villes en des lieux solitaires, en pleine montagne, au milieu des rochers. Aussi jouissait-elle au début du xvi^e siècle d'une haute réputation de sainteté, qui semble avoir décidé le choix de Laredo et de son ami. « C'est la plus fervente des provinces d'Espagne », témoigne François d'Osuna en 1532². Elle gardait encore

(1) GUADALUPE, *op. cit.*, p. 324 : « Llegó... por los últimos de mil quinientos y diez... ». Le P. Quiñones ou François des Anges, né en 1475, fils du premier comte de Luna, prit l'habit de frère mineur en 1493. Voici les principales étapes de sa carrière : deux fois custode de la province des Anges, 1501 et 1510; vicaire provincial des Observants de Castille, 1512-1515. Définitiveur général au chapitre de l'Union des Frères Mineurs, Rome, 1517. En 1518, il est nommé premier ministre provincial de la province des Anges. Le 19 mai 1521, au chapitre général de Carpi, il devient Commissaire général des Cismontains. A Burgos, 24 mai 1523, il est élu général de l'Ordre. En 1528, il reçoit le chapeau de cardinal. Jusqu'à la fin de sa vie, il est honoré de la confiance du Pape et de Charles-Quint. D'après Wadding (*Annales*, XVI, année 1540, § 22), il mourut en septembre de 1540. Le marquis de Alcedo assure « qu'il s'éteignit doucement le 27 octobre 1540, à l'âge de 65 ans ». Marquis DE ALCEDO, *Le Cardinal de Quiñones et la Sainte-Ligue*, Bayonne, 1910, p. 216.

(2) *Sanctuarium biblicum*, Toulouse, 1533, *ad lectorem*.

l'élan de ses origines, l'esprit d'austérité et de recueillement que lui avait inculqué son fondateur, le Vénérable Juan de la Puebla, mort en 1495¹.

En 1587, si nous en croyons le P. Gonzaga, les religieux des Angés occupaient seize couvents ainsi répartis : sept dans la province actuelle de Séville, cinq dans la province de Cordoue, deux pour celle de Badajoz, un en chacune des provinces de Cáceres et de Ciudad Real. Quatorze de ces maisons étaient habitées dès 1520, vingt ans par conséquent avant la mort de Laredo. Ainsi se trouve fixé son champ d'activité : il n'est guère sorti d'Andalousie et d'Extrémadure que pour ses voyages en Portugal².

Le couvent de Villaverde On nous assure cependant que frère Bernardin demanda et obtint de rester sa vie entière attaché au couvent de San Francisco del Monte, où il avait accompli son noviciat. C'était un ermitage que les Observants de Castille avaient construit aux environs de 1433 et qu'ils cédèrent en 1495 aux disciples de Juan de la Puebla. Il y avait place aisément pour vingt religieux, note le P. Gonzaga. Il était situé sur le territoire d'un gros bourg, Villaverde del Rio, non loin de Cantillana, à trois ou quatre kilomètres du Guadalquivir et à vingt-neuf kilomètres au nord-nord-est de Séville. Le P. Guadalupe en donne la description suivante en 1662 : « Le couvent est petit, pauvre, retiré et tranquille, favorable dès lors à la quiétude spirituelle... Il se trouve parmi des vallées et des collines (premiers contreforts de la Sierra Morena). Son église, très propre et pieuse, possède un tableau très ancien de la Sainte Vierge peinte sur bois, de la hauteur d'une *vara* (83 centimètres), fort vénérée par les villages d'alentour. On l'appelle Notre-Dame la Portière, à cause du prodige que nous rapporterons plus loin. Le jardin, paisible et assez étendu, où croissent des orangers, des citronniers et des cédrats, ainsi que d'autres arbres fruitiers, donne également de bons légumes. Il y a une hôtellerie où sont reçus avec charité les dévots pèlerins, qui accourent spécialement de Séville³ ».

(1) Voir *supra*, quelques détails sur sa biographie. Cf. aussi *Archivo ibero-americano*, mars-avril 1920. *Convento de San Luis del Monte en la villa de Peñaflor*, par le P. Angel ORTEGA, p. 198. Nous y lisons à la page 215 : « La province des Angés avait fondé ses premiers couvents en des lieux déserts, écartés de toute habitation. Tels furent son idéal et sa tradition durant le premier siècle de son existence. Ensuite, à cause des multiples difficultés de pourvoir aux nécessités de la vie et pour répondre plus commodément à l'appel des fidèles, les couvents se rapprochèrent des lieux habités. Saint Jérôme de Cazalla ouvre la série des transferts en 1588 ; puis c'est le tour de Fuente Obejuna en 1594 ; la Conception de Herrera, 1603 ; Notre-Dame de Aguas santas, 1612, etc. ». « Mieux encore, ajoute l'auteur en note, les observants des Angés recherchèrent désormais les villes plus importantes et n'hésitèrent pas à soutenir des procès contre des couvents franciscains appartenant à d'autres provinces et depuis longtemps établis dans les mêmes villes ou aux environs. Les ministres provinciaux fixèrent leur résidence à San Antonio de Séville. Cependant l'ermitage fondé par Juan de la Puebla fut toujours respecté ».

(2) GONZAGA, *op. cit.* A. GUICHOT, *op. cit.*, p. 105, note 1.

(3) GUADALUPE, p. 151. Gonzaga et Michel-Ange écrivent à tort *Valverde*. Cantillana (5.273 habitants) se trouve sur le chemin de fer de Séville à Cordoue et à Madrid.

Aux abords de Villaverde, s'élevait un autre sanctuaire marial plus populaire, dédié à Notre-Dame de Aguas Santas et que Laredo n'a pu manquer de visiter. Vers la fin du xvi^e siècle, en 1594, les Observants de la province des Angés en acceptèrent le service et y construisirent un nouveau couvent, rival de San Francisco del Monte. Les deux maisons étaient en vue l'une de l'autre et à si faible distance qu'une seule et même cloche aurait pu régler leurs observances. Aujourd'hui quelques ruines marquent l'emplacement des deux monastères, tandis que la Vierge de Aguas Santas continue d'être honorée dans l'église paroissiale de Cantilana¹.

II

Laredo Frère Bernardin, novice à Villaverde, entreprit l'étude
auteur spirituel. approfondie de la règle de saint François, avec tant
Notes sur la Règle d'ardeur qu'un religieux au caractère maussade lui
représenta que pareil travail ne seyait pas à la condition de frère convers. Le candidat répondit humblement que les convers, pas plus que les clercs, ne sauraient vouer une règle qu'ils ignorent. Force leur est donc d'en prendre une connaissance aussi entière que possible, proportionnée à leurs capacités intellectuelles. Il écrivit même, assure-t-on, un certain nombre de feuillets sur les obligations du frère mineur ; mais ces notes, que le P. Guadalupe lisait encore en 1662, ne sont pas arrivées jusqu'à nous².

Le Mont Sion. Outre les deux livres de médecine publiés respectivement
1^{re} rédaction en 1522 et 1527, le grand souci de l'existence de Laredo fut à coup sûr l'élaboration de son traité spirituel : « *Subida del monte Sión* » ou *Montée du mont Sion*, embrassant trois parties et suivi de la *Josephina*. Le *Mont Sion* vit le jour à Séville le 1^{er} mars 1535 chez Juan Cromberger, avec cette simple mention au sous-titre : « Composé dans un couvent de Frères mineurs ». Cependant, au témoignage de l'auteur, le manuscrit était achevé dès 1529 et dormit quelque temps dans les cartons. Durant

Villaverde del Rio (à 6 kilomètres de la gare la plus proche, Brenes) comptait en 1920 2.025 habitants. Au mois de mai on y organise un pèlerinage important à Notre-Dame de Aguas Santas. Encyclopédie *Espasa*, aux vocables respectifs.

(1) C'est ce que nous apprend le P. Angel ORTEGA, *De la antigua provincia de los Angeles, El convento de Nuestra Señora de Aguas Santas, Archivo Ibero-americano*, oct.-déc., 1930, p. 560-581. Récit très circonstancié de la prise de possession dudit pèlerinage en 1594 et de son transfert à un terrain plus salubre en 1612. San Francisco del Monte fut même presque totalement abandonné en mars 1595, mais réoccupé six mois après. On lui rendit alors tous ses droits et prérogatives de couvent régulier. Simple manifestation en soi de la tendance à se rapprocher des villes, l'« affaire » de Aguas Santas s'envenima occasionnellement et donna lieu à des querelles passionnées entre les deux partis qui, à cette époque, divisaient les religieux de la province des Angés.

(2) GUADALUPE, *op. cit.*, p. 326.

près de trois ans, théologiens franciscains et délégués du grand Inquisiteur en passèrent au crible l'enseignement et les formules. A plusieurs reprises l'auteur mandé peut-être à Séville dut expliquer sa pensée, retrancher un détail, éclaircir un point litigieux¹. La tâche lui fut heureusement facilitée par la science et les avis du P. Olabe, l'un des correcteurs officiels, nommé sans aucun doute par le P. Provincial des Angés. Venu exprès d'un autre couvent, ce théologien, homme d'étude et de prière, se fixa provisoirement à Villaverde aux côtés de Laredo, afin de contrôler, revoir et amender la première rédaction du *Mont Sion*. Fort de l'appui d'un tel conseiller, frère Bernardin prit de l'assurance et n'hésita plus à imprimer ce que, laissé à lui-même, il n'eût osé livrer au public².

Après un laborieux examen, les trois censeurs finirent par donner leur avis favorable, non sans avoir, à la suite de quatre chapitres, intercalé des observations sur des points très secondaires, comme les quatre éléments, la distinction de l'âme et de ses facultés, etc.³. On aimera certainement à connaître l'appréciation de l'un d'entre eux, « versé en

(1) *Monte Siôn*, 1535. *Notable segundo* : « Quando esta obra se imprimió, auian passado seys años sobre ella : de los quales mas que dos o casi tres ha sido examinada : no solamente de los teologos que la aprobaron con sus letras y con sus firmas : mas tambien de algunos otros que la podian bien juzgar con espiritu y con letras... Y como sea assi que hasta aora se me ha passado muy grande parte del tiempo en hablar y en responder para declarar mi intento : quando he sido muchas vezes preguntado de los que le corregian : e sabiendo que en esta conversacion es bien que cesse el hablar y vengamos a las manos : doyme aqui por respondido a todos los pareceres q. algo me quieran dezir ».

Laredo assure avoir lui-même désiré et provoqué la correction de son manuscrit. *Monte Siôn*, 1535, ch. 19, f° 169, v° : « E no embargante la satisfacion dicha, para mas integridad mia e tambien de los letores, puse toda diligencia en procurar q estas materias fuesen vistas : e assi todo el libro fué corregido, remirado y dos o tres vezes leydo e confirmado e firmado por tres notables teologos tan misticos como escolasticos : no menos promptos en spu q. abundantes en letras : de los qles recebi algunas cartas en respuesta de diversos passos : de las qles cartas algunos renglones se entremeteran aqui y conocerse han ser suyos en la orden de su proceder o los apuntaré yo ».

(2) *Ibid.*, 1535, f° 8 v° : « Y porque al padre Olabe q todo lo corrigio e quito mis muchas faltas, soldando mis quebraduras : le pareció q no se deuia quitar de aqui lo q dios de balde daua por su gran benignidad, no podra abreuarse mas, sin q ouiesse mucha falta : pues como las letras y spu deste padre corrector nos fuesse tan conocido : y estuviessse tanto espacio para poderlo passar, corregir e castigar, estando muchos dias en esta casa, con serme a mi grande abrigo, queriendo lo que el queria, osé lo que no sin él osara. De lo qual redundó el favor y correccion de otros dos muy auentajados theologos : los qles firmando la obra la dotaron de la autoridad q al auctor de todo en todo faltaua : porque sea gran gloria a Dios ».

Ailleurs (*Monte Siôn*, 1535, epistola IV) Laredo écrit différemment le nom de son protecteur et ami : « nuestro visceral amigo el padre de Olave... ».

(3) *Ibid.*, 1535 et 1538, I, à la suite du ch. 16, les quatre éléments. Édition 1535, III, à la suite du ch. 19 : distinction de l'âme et de ses facultés ; les puissances de l'âme, symbole de la sainte Trinité. *Ibid.*, ch. 34, sur le discernement des esprits : « A fructibus eorum cognoscetis eos », et jugement sur les écrits de Laredo. *Ibid.*, ch. 36 : en quoi consiste le bonheur des élus au paradis. A la fin du ch. 34, un censeur demande des explications sur les points suivants : le bec du pois chiche, la foi vive, la différence entre méditation et contemplation, le saut prohibé, c'est-à-dire les inconvenients de brûler les étapes. L'auteur répond au ch. 35.

théologie mystique autant que docte en théologie scolastique ». C'est le Père Olabe, j'en ai la ferme conviction, qui est ainsi désigné. Il écrit dans une lettre à l'auteur :

« Au sujet de votre livre, je vous dirai trois choses. La première que votre intelligence semble en maints passages éclairée d'une lumière surnaturelle. La seconde : étant donné votre basse opinion de vous même (grâce qui ne peut venir que du Père des lumières, surtout si l'on considère les flammes d'amour divin qui, jaillissant de votre volonté, vous embrasent chaque jour davantage), ladite lumière surnaturelle paraît avoir pour principe un esprit bon et partant véridique. Car en vos écrits, mon faible esprit (*mi rudeza*) n'a trouvé que des motifs de louer Dieu pour ce qu'Il opère en votre âme. Troisièmement, supposé le bien-fondé de ce qui précède, la raison et la charité font un devoir impérieux, non seulement à vous, mais à nous tous, unis dans l'amour du Christ à travers la diversité des lieux, de glorifier Dieu dans ses œuvres¹ ».

Les lignes citées visent à prévenir une objection. Le *Mont Sion*, si soigneusement revu et amendé, représente-t-il la vraie pensée de Laredo ? Celui-ci n'aurait-il pas le droit de renier le livre, de ne plus le reconnaître pour sien ? Je ne le crois pas. Puisque l'un des trois censeurs et, à mon avis, le plus compétent et le plus actif, a discerné dans l'œuvre l'influence de l'Esprit de vérité, il saute aux yeux que les retouches ont dû être peu nombreuses et de minime importance. En fait, les remarques des théologiens, insérées dans l'ouvrage, se rapportent presque exclusivement à des opinions de philosophie scolastique. Si parfois Laredo lui-même insiste sur l'examen des correcteurs, c'est afin de rehausser le mérite de sa publication. Et s'il déclare que le traité ne lui appartient pas, il veut en faire hommage à l'Auteur de tout bien².

Le Mont Sion. Quoi qu'il en soit, le livre ne le satisfait pas longtemps.

2^e rédaction À peine le voit-il sortir de l'imprimerie, qu'il prépare une seconde rédaction animée d'un nouvel esprit, pénétrée d'un plus fervent amour. La première et la deuxième parties, sur la connaissance de nous-mêmes et la vie du Christ, ne subissent que des remaniements accidentels : passages supprimés ou déplacés, paragraphes abrégés, etc. Par contre la troisième partie, proprement mystique, est l'objet d'une transformation totale : à une contemplation très intellectuelle de la Divinité sur le modèle de Richard de Saint-Victor, l'auteur préfère désormais une oraison plus simple et plus affective, et il expose la méthode des aspirations d'après Hugues de Balma et Harphius. Cette deuxième édition, définitive, pourrait-on dire, car elle sera toujours reproduite dans la suite, parut

(1) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 34, f^o 196 v^o : « ... es dotrina del uno de los tres teologos que este libro corrigieron : el qual era tan prompto en mistica teologia como sabio en la teologia escolastica : y dende luego habla él por una su carta porque estaua de mi ausente ». A la suite, f^o 198, l'appréciation du *Mont Sion*. Le texte de 1535 ajoute un autre renseignement sur le Père Olabe à la fin de la quatrième épître.

(2) Voir, par ex., *Monte Sión*, 1535, III, ch. 34, début : « porque mi intento es auisar los nuevos contemplatiuos que se examinen muy bien y que buian recatados : e tambien dar ocasion a los letores q con mas conflanga reciban estos papeles no mios ». *Prologo responsorio a la obediencia*, 1535 et 1538 : « Y este sea su galardón de quien quisiere tratarme mal en aquesta obra no mia ».

le 22 février 1538 à Séville, sous le voile encore de l'anonymat et munie d'une seconde approbation ecclésiastique, L'examen fut cette fois moins long et moins rigoureux, semble-t-il¹. Il n'est plus question de la collaboration du Père Olabe ni d'aucun autre théologien, sans doute parce que le texte de 1538 est beaucoup plus impersonnel, ou, si l'on veut, plus sobre de confidences. Mais en 1538, tout comme en 1535, le *Mont Sion* est dédié au cardinal Alonso Manrique, grand Inquisiteur d'Espagne et archevêque de Séville. Grâce peut-être à ce haut patronage le livre ne figura jamais dans les catalogues de l'*Index*.

III

Portrait moral de l'écrivain Tels sont les principaux traits de l'activité extérieure de notre écrivain. Nous sera-t-il permis d'aller plus loin et d'entrevoir quelque chose de ses dispositions intimes? Au témoignage des chroniqueurs, la vie de Laredo, à partir de sa vêtue, ne fut que l'exercice ininterrompu de toutes les vertus². C'est possible; mais, sans aucune flatterie, j'esquisserai son portrait moral en me servant exclusivement des données fournies par ses ouvrages.

Ses dévotions Pour commencer par les manifestations de sa piété, le meilleur de son culte s'adresse à la personne du Verbe incarné, aux mystères de sa vie et de sa passion, aux cinq plaies, à la sainte Croix, ainsi qu'il ressort de la Couronne des trente-trois messes. Il serre constamment entre ses doigts une petite croix de bois qu'il applique sur les malades et par laquelle il chasse les démons nocturnes³.

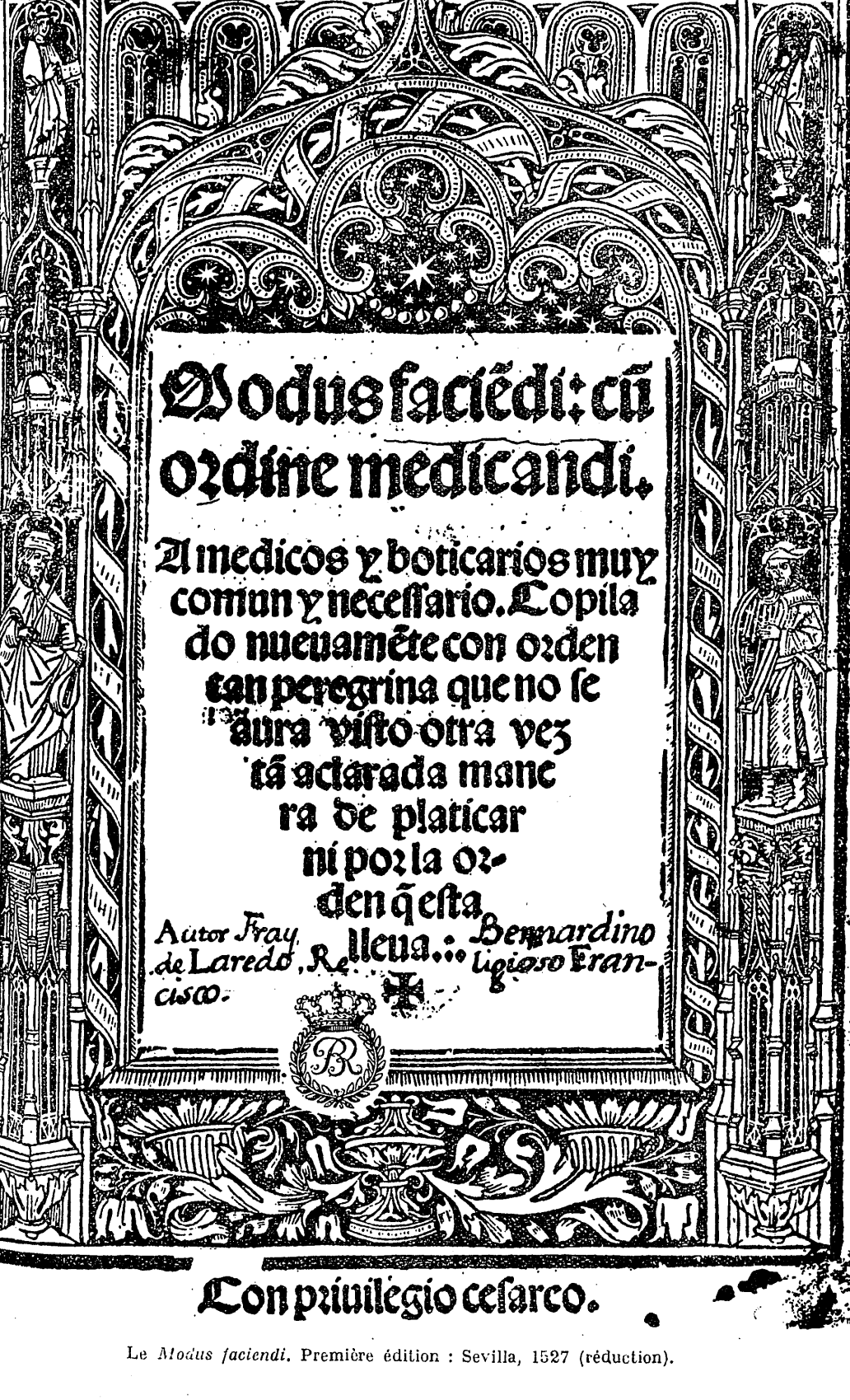
(1) *Monte Sión*, 1538, III, fin du ch. 1 : « Aviendo sido mudado, como está dicho, casi de todo en todo aqueste tercero libro, es bien que se sepa estar muy particularmente mandado examinar e aprobado por el muy Reverendo Señor el Licenciado Tremiño, provisor, prior e canonigo desta santa yglesia de Sevilla; y por el muy Reverendo Señor el Licenciado del Corro, canonigo y Inquisidor en este arzobispado y su partido ».

Le licencié Antonio del Corro, originaire de la *Montaña* de Santander, fut nommé par les Rois catholiques inquisiteur de l'archidiocèse de Séville, poste qu'il occupa jusqu'à sa mort en 1556 à l'âge de 84 ans. Chargé d'examiner le cas du D^r Egidio, l'un des premiers luthériens de Séville (1550-1551), on assure qu'il inclinait à l'indulgence. *Corranus venerandus senex*, c'est ainsi que l'appelle le protestant Reinaldo Gonzalez de Montes, *Artes de la Inquisición española*, 1851, p. 296.

L'un de ses parents, peut-être son neveu, Antonio del Corro, entra chez les hiéronymites de San Isidro de Séville, où il devint protestant ainsi que plusieurs membres de la communauté. Il s'enfuit en Allemagne en 1557. Voir MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos*, Madrid, 1880, II, liv. V, ch. 10, p. 481-491; et p. 419.

(2) P. FORONDA, *ari. citée*, p. 230 : « Desde este momento, todos los cronistas están conformes en admitir que su vida fué un continuo ejercicio de todas las virtudes religiosas ».

(3) Sur la Couronne des trente-trois messes, voir *infra*, Appendice I, note 2. La croix dans la main, *Monte Sión*, I, ch. 2, f° 5; II, ch. 31, f° 88, v°. *Epistola* IX, f° 192 : « ... su amantissima Cruz, no ésta que yo traygo a la continua en la mano por espantar los demonios nocharniegos... ».



Modus faciēdi: cū ordine medicandi.

A medicos y boticarios muy
comun y necessario. Copila
do nueuamēte con orden
tan peregrina que no se
aura visto otra vez
tā aclarada mane
ra de platicar
ni por la or
den q̄ esta

Autor Fray
de Laredo, Re
cisco.

lleua. . . Bernardino
ligioso Fran
cisco.



Con priuilegio cesarco.

Il consacre deux courts traités aux bienfaits de l'Eucharistie et n'ignore pas totalement la dévotion au Sacré-Cœur¹. Marie immaculée occupe dans sa vénération une place de choix et il invoque saint Joseph avec une confiance singulière. Les autres saints ne sont pas oubliés. Dans une liste des grands modèles du chrétien, il énumère saint François, saint Dominique, saint Jérôme, saint Grégoire, saint Isidore, saint Jean-Baptiste. Ses sympathies n'ont rien d'exclusif. Parmi les saintes, il propose à notre imitation sainte Madeleine, sainte Marthe, sainte Agnès, sainte Paule, sainte Claire, sainte Angèle de Foligno et sainte Catherine de Sienne². Signalons enfin la dévotion aux saints Anges et aux âmes du Purgatoire³.

Ses vertus favorites La piété oriente l'âme vers Dieu, d'autres vertus ont
 a) **Humilité** pour objet nos rapports avec nous-mêmes. A la suite des auteurs spirituels, Laredo pose comme base de tout progrès intérieur l'humilité, la « propre annihilation », l'oubli de soi et raconte à ce propos un trait personnel. « Il y a trente jours à peine, écrit-il, j'accomplissais par hasard une petite action de rien qui pouvait passer pour bonne. Ensuite certaines personnes en étant venues à louer ledit fait en ma présence, je compris qu'elles l'attribuaient à un autre, sans même penser à moi. Si j'avais été vraiment humble, je me serais réjoui de la méprise. Tout au contraire, ne pouvant m'y résigner, je m'arrangeai pour insinuer la vérité, et encore à mots couverts, de peur que l'on ne devinât mon intention ». Le bon frère répare sa peccadille en l'accusant publiquement devant ses lecteurs⁴.

b) **Détachement** La pauvreté est une des formes de l'abnégation et notre mystique veut qu'elle s'étende aux moindres détails. « Un confesseur qui espère absoudre quatre pénitents par an n'a nul besoin de traîner constamment avec lui quatre gros volumes. Puisqu'il ne sort guère en prédication, qu'il aille donc les lire à la bibliothèque commune... Un gardien qui reste toujours au couvent peut fort bien se contenter des bréviaires de ses sujets, il n'est pas du tout nécessaire qu'il ait un bréviaire plus recherché que les autres... ». Notons au passage que de tels conseils sont extraits d'une lettre de Laredo à un supérieur de ses

(1) *Monte Siôn*, 1535, II, ch. 61, f° 142 v° : « El pecho de jesu christo es el cofre donde se guarda la bolsa de su coraçon diuino : e la lança de longinos es la llave que lo abrio ». *Ibid.*, ch. 64, début : « la bolsa es el diuino coraçon que la lança de longinos partio en el sagrado pecho... ».

(2) Liste des saints, *Monte Siôn*, II, ch. 51, f° 111 v°. Les saintes, *ibid.*, et aussi I, ch. 32, f° 45.

(3) Fils de la province des Saints Anges, Laredo termine très souvent ses chapitres ou ses paragraphes par la formule : « los Angeles le den gloria [à Dieu] ». Pour les âmes du purgatoire, cf. la couronne des messes, *Appendice I*, note 2.

(4) *Monte Siôn*, 1538, I, ch. 3, f° 6 : « No aura treynta dias que acaso hize yo cierta cosilla que tenia color de bien... ».

amis¹. Celui qui prêche aux autres avec tant de zèle l'absolu détachement, doit le pratiquer d'abord pour son propre compte.

c) **Mortification** Il n'est pas moins pressant lorsqu'il recommande les veilles prolongées « mères de l'oraison » et les jeûnes rigoureux. « Jeûner souvent et très souvent, dit-il, au pain et à l'eau, se contenter au réfectoire de pain et d'eau, de bouillon d'herbes, de quelques légumes et de rares fruits, c'était là une très vieille coutume (*antigualla*) de nos pères dans la religion. Le reste, innovation de nos temps modernes et relâchés² ! ». On se gardera toutefois de présumer de ses forces et de négliger les lois de la discrétion. Notre convers a heureusement reçu en partage une santé robuste, un tempérament vigoureux qui lui permettent d'affronter sans crainte les macérations de la pénitence³. En outre, à moins d'y être obligé en conscience (cas extrêmement rare), il ne goûte plus au vin depuis très longtemps, ni au couvent ni en voyage, même quand il doit parcourir à pied plus de cent lieues. Cette privation, pénible les deux premières années, ne lui a plus rien coûté par la suite⁴.

d) **Charité** Dans les rapports avec ses confrères, Laredo est un pacifique, disposé à tout interpréter en bonne part, aimant mieux se taire que contester, et par ailleurs l'ennemi juré du mensonge⁵. Il manifeste dans ses appréciations une bienveillance ingénieuse et inépuisable : d'un confrère maigre et décharné, il dira que l'amour de Dieu le consume. Tel autre regorge-t-il de santé, c'est la paix de la conscience, la joie de l'âme et la bonté du cœur qui s'épanouissent au dehors⁶. Son emploi

(1) *Extravagante*, ép. 9 dans l'édition de 1538. L'édition de 1535 (ép. 10) offre une variante : « y que no le es necessario un *capitulario* (1538 : *breviario*) polido que paresce vomito de lo passado ».

(2) *Monte Siôn*, 1538, I, ch. 31, f° 43. Il est question du jeûne aux chapitres 31, 32 et 33 ; des veilles et de l'abstinence du vin au ch. 34.

(3) *Monte Siôn*, 1538, I, ch. 2, f° 5 : « Si tiene fuerças como a mi me las da dios... ». *Ibid.*, ch. 31, f° 41 v° : « yo no hablo con los cuerpos algo flacos : sino con los muy robustos como dios ha hecho el mio por su gran benignidad : e como yo correspondo con mi mucha confusion... ».

(4) *Ibid.*, I, ch. 34, f° 47 v° : « no lo bolvi a beber mas : ni aun una sola vez : ni estando sano ni enfermo : ni andando cientos de leguas ni en otros breves caminos... ». Comparer avec l'épître VII^e (éd. 1538), où l'auteur conseille à sa nièce clarisse un vrai régime végétarien : se contenter de pain, de fruits et de légumes, renoncer totalement au vin, au poisson et à la viande.

(5) *Ibid.*, I, ch. 2, vers la fin : « ni querria que oviesse en el mundo nada que no me sonasse bien ». *Ibid.*, I, ch. 24, f° 33 : « E yo oy que un frayle dezia a otro comunicandose con él que le daua muchas vezes cierta cosa turbacion : mas que tenia determinado de callar : e como por gracia dezia : digan, digan e digamos : y el otro le respondió : Antes me parece a mi q sera mucho mejor que digan y callemos, si queremos ganar mas e librar mucho mejor : porque palabras mal medidas : en el desmedido tiempo mal se vencen con palabras ». Sur le mensonge, voir *Monte Siôn*, 1538, I, ch. 19, f° 25.

(6) *Ibid.*, 1538, III, ch. 40, f° 169 v° : « Ha se empero de notar que ay algunos que son gruessos y graciosos de abito natural : en los tales no se da el Amor a conocer por estos tales efectos, aunque sean muy bivos en el amor como muy muchos lo son.

d'infirmier lui permet d'exercer à son aise la charité, devoir primordial, enseigne-t-il, qui passe avant la prière et la contemplation¹.

Laredo consulté Mais il ne se contente pas de guérir les corps, il diaspore par ses confrères gnostique aussi l'état des âmes. Sa réputation de savant et d'ascète lui attire un groupe choisi de disciples : laïques, prêtres séculiers, théologiens et prédicateurs de sa province, qui lui demandent le sens d'un texte scripturaire, lui dévoilent ce qu'ils éprouvent en l'oraison, veulent connaître son avis sur les problèmes de la vie intérieure. J'insiste sur ce fait non moins singulier que flatteur : ce sont pour la plupart des religieux prêtres, voire des supérieurs franciscains, qui lui ouvrent leur cœur, lui confient leurs doutes et leurs angoisses, implorant ses lumières. Sur quatorze lettres spirituelles laissées par lui, sept ont pour destinataires des confrères revêtus du caractère sacerdotal².

Les billets de direction, les petits commentaires bibliques se multiplient si bien que Laredo et ses supérieurs entrevoient bientôt la possibilité de publier un véritable manuel de perfection : il suffirait de compléter les notes déjà existantes, de les ordonner, de les mettre au point. C'est ainsi que le *Mont Sion* aura vu le jour. L'hypothèse, énoncée par le R. P. Foronda, ne manque pas de vraisemblance³. Dans l'édition de 1535, plusieurs chapitres dudit ouvrage, gardent encore la disposition par demandes et réponses et parfois l'auteur s'excuse auprès de son correspondant de n'avoir pas satisfait plus tôt à sa question. Il est difficile, me semble-t-il, de voir là une simple fiction littéraire⁴.

De manera que quando vierdes a alguno muy codicioso en amor y magro en la corpulencia, entendido que le embaraçan los regalos de la amistad. Y si le vierdes gracioso, creed que su limpia conciencia y su entrañable bondad le traen en tan libertado contentamiento que le es causa de engordar ».

(1) *Ibid.*, I, ch. 23, vers la fin. En manchette : « Noten los que sirven los enfermos ».

(2) L'*Extravagante* du *Monte Sion* de 1535 renferme ces quatorze lettres, dont voici quelques en-tête : « Epistola I, Carisimo Padre en las entrañas de nuestro suave Jesus ». « Ep. II, embiada a un Padre muy reverendo puesto en una tentacion de espiritu no menos grave que penosa y muy proliza ». « Ep. IV, ... responde un su grande amigo : Muy visceral Padre mio... ». « Ep. VI, Embiada a un muy Reverendo Padre tan notable en profunda humildad que extremado en sagrada Teologia ». L'édition de 1538 ne compte que douze lettres.

(3) P. FORONDA, *art. cité*, 1930, p. 513 : « ... Que esto sea así se ve claramente hojeando la primera edición en la que al principio de muchos capítulos aun conserva la forma primitiva, poniendo la pregunta que le había hecho el consultante y a continuación la respuesta que él da ».

(4) Quelques exemples : *Monte Sion*, 1535, I, ch. 27, f° 44 : « *Pregunta* : Usa la sagrada Escritura esta manera que haveis casi continuamente llevado... ». *Ibid.*, plus bas : « *Respuesta*... Porque me acuerdo quantas vezes me haveis, Padre, pedido esto nombrando el amor de Dios : (y tengo determinado de dar el alma e la vida a quien por su dulce amor me la quisiere pedir) me place de responder... ». *Ibid.*, I, ch. 32, titre : « Que por vía de preguntas y respuestas, como en la verdad lo fueron, se muestra el parecer convenible en las partes de corporal aspereza... *Pregunta* : Muchas vezes os he dicho que seria muy consolado de ver vuestro parecer... *Respuesta* : Siendo el ruego del *perlado*... no pequeña culpa fuera averme tardado tanto en responder a

Les maîtres de Laredo Toutefois, si admirateurs et disciples se disputent ses instants, lui à son tour recherche la compagnie des maîtres. Il s'instruit auprès des religieux expérimentés dans les voies surnaturelles, auprès des contemplatifs les plus réputés de son siècle¹. Dans une circonstance, il rend visite à un grand mystique, familier des ravissements et des extases, et leur entretien se prolonge cinq jours entiers, dont deux ou trois depuis l'aurore jusqu'au coucher du soleil². Malheureusement il est impossible d'identifier aucun de ces personnages, pas plus les maîtres que les disciples. Un seul nom nous a été transmis, celui du Père Olabe, dont il a déjà été question, mais que la chronique de la province des Angés ne mentionne même pas. Nous ignorons également comment s'appelaient deux autres amis intimes et correspondants de notre écrivain : le premier fut pendant quelques années son supérieur et son confesseur. Le deuxième lui écrit d'un royaume étranger (sans doute le Portugal), où il exerce l'office de gardien³. En général, d'ailleurs, frère Bernardin entretient d'excellentes relations, basées sur le respect et la familiarité, avec les prélats de son Ordre, qui à leur tour paraissent lui accorder pleine confiance⁴.

esto... ». Les soulignés sont nôtres. On voit que les correspondants de Laredo sont encore ici un Père et un supérieur. De même le traité eucharistique de 1535 (II, ch. 53-65) est une dissertation sur la Communion et la Messe écrite pour un prêtre de l'Observance qui l'avait sollicitée. La disposition par demandes et réponses disparaît du *Monte Siôn* à partir de la deuxième édition en 1538.

(1) *Monte Siôn*, 1538, I, f° 4 du Premier Notable : « un frayle me dezia ya despues de sus principios... » I, ch. 2, f° 5 : « e por me satisfacer he querido inquirir esto de los mas espirituales que ay aora sobre la tierra segun el humano parescer... Y sé de algunos por comunicacion presencial : y de otros por muy cierta informacion... » I, ch. 19, f° 25 : « E yo me acuerdo auer visto una carta que escriuio una persona la mas espiritual que aora es conocida en la tierra ». *Ibid.*, III, ch. 15, vers la fin : « Yo sé que conozco un frayle viejo que no es lego como yo : el qⁱ passados hartos años en este exercicio de aspiracion... ». *Ibid.*, ch. 21, f° 139 : « Cerca de lo qⁱ oy yo dezir a un contemplativo el qⁱ padecia una muy grande aflicion... ».

(2) *Ibid.*, 1538, III, ch. 41, f° 175 : « E para entender la verdad desto mejor, yo me acuerdo qⁱ hablé muy largamente a quien lo sabia muy bien... ». *Ibid.*, f° 176 : « E yo vi una persona que muchas vezes le acaecia... ». Cf. *Epistola* V (1538), f° 176, v° : « Lo qual sabe la experiencia en los muy exercitados : segun he oydo yo dezir a quien esto entendia bien y creo que dezia verdad ».

(3) Au premier est adressée la lettre 9^e, dans l'édit. 1538, 10^e dans l'édit. 1535 : « Escrita a un perlado en la sequela de Christo y en su doctrina e amor curialmente cuydadoso, y entre muchos amigos el mas propinco, assi en familiar amor como en ser algunos años el muy mas comunicado, su perlado e confessor ». Laredo conjure ce gardien de n'admettre à son usage ni livres superflus ni bréviaires recherchés. Le second Père est connu par la lettre 11^e de l'édition 1535 (supprimée dans les éditions ultérieures) : « Responde a un padre guardian que escriuio dende otro reyno : y era de este frayle lego entrañable familiar ; y en la oracion cuydadoso y esforçado ».

(4) Voir plus loin ses rapports avec François Quifones, Vicente Lunel et Nicolas Herborn, ch. 10 et ch. 7. Cf. *Monte Siôn*, I, 1538, ch. 33, vers la fin : « Mas si el que os da el consejo es perlado a qual dios quiere qⁱ sea, como lo son los muy mas, quietaos en su parecer : confiad muy mucho en lo que le pareciere ».

Sa familiarité avec l'archevêque de Séville Respectueux et très familier, il l'est encore avec les prélats de l'Église, notamment avec le cardinal Alonso Manrique, archevêque de Séville et Inquisiteur général, auquel sont dédiés le *Modus faciendi cum ordine medicandi* et le *Mont Sion*. La dédicace de ce dernier livre s'exprime avec une franchise et une hardiesse qui nous laissent interdit :

« Veuillez, Révérendissime Seigneur, veuillez sur vos brebis et donnez l'exemple à tous vos collaborateurs, car la vie a un terme. Je puis vous le dire, j'ai assisté de longues heures aux derniers instants de l'archevêque de bonne mémoire, votre prédécesseur et je l'ai vu fort entouré de serviteurs et de parents. Mais j'ai compris aussi qu'à peine y en avait-il un seul qui ne se préoccupât des maravédís dont il hériterait, beaucoup plus que de la perte de celui que la veille encore il adorait presque. J'allai ensuite aux obsèques ; la ville entière, peut-on dire, était sur pied. Or passé huit jours je m'aperçus qu'on ne parlait plus de lui, sauf incidemment. Voilà, Révérendissime Seigneur, des faits qu'il ne faut jamais perdre de vue. Je parle en enfant bien osé de mon révérendissime et bien-aimé (*visceral*) Père ; en serviteur confiant en la cordiale amitié de mon très cher (*visceral*) Seigneur. Et si, en tout ce que j'ai dit ou dirai, j'ambitionne le moins du monde votre faveur temporelle, que ces paroles me couvrent de confusion dans la vie future¹. »

Honneur aux prélats capables de recevoir de tels avertissements ! Le prédécesseur de Manrique sur le siège archiépiscopal fut l'exemplaire dominicain Diego de Deza, mort le 9 juin 1523. C'est probablement à titre de médecin et d'infirmier que Laredo fut admis à veiller son agonie².

Soumission à l'Église. Soit qu'il rédige des traités spirituels, soit qu'il rappelle d'utiles vérités aux chefs de la hiérarchie, **Ce qu'il pense des Alumbrados** frère Bernardin poursuit un seul but : le service de l'Église, dont il se montre le fils entièrement dévoué. Au magistère ecclésiastique, il soumet sans arrière-pensée et sa doctrine sur la contemplation

(1) Lettre dédicatoire, le dernier paragraphe. Je m'inspire de la traduction du R. P. MICHEL-ANGE, *Mystères du très glorieux saint Joseph*, Toulouse, 1925, *Au lecteur*, p. VII.

(2) Diego de Deza, né à Toro (Zamora) en 1443, enseigna d'abord chez les Dominicains de Salamanque, puis, à partir de 1477, à l'Université de cette ville avec un tel succès que les Rois catholiques le choisirent comme précepteur de leur fils, le prince don Juan. En 1484, il encourage Christophe Colomb dans ses projets de voyage et ne cessera plus de le recommander à la reine Isabelle. Il fut nommé successivement évêque de Zamora (1495), de Salamanque (1497), de Jaén l'année suivante, de Palencia (1499) et enfin archevêque de Séville en 1504. Là il fonda le *Colegio mayor* de saint Thomas qu'il confia aux Frères Prêcheurs.

Alonso Manrique, né à Tolède en 1460, évêque de Badajoz en 1499, de Cordoue en 1517, inquisiteur général en 1523, archevêque de Séville en 1524, cardinal en 1529, mourut le 28 septembre 1538. Il condamna les erreurs des *Alumbrados*, mais protégea efficacement les disciples d'Érasme. Après avoir longtemps vécu à la Cour, il entra dans son diocèse qu'il édifica par le spectacle de ses vertus. Son ami, le vénérable Fernando Contreras, prêchant devant lui le panégyrique de son patron saint Alphonse, aurait dit entre autres choses, en s'adressant au prélat : « Il était archevêque, et vous aussi. Il s'appelait Alphonse, et vous aussi. Considérez qu'il y a loin d'un Alphonse à l'autre. *El Alfonso y vos Alfonso: mirad lo que va de Alfonso a Alfonso* ». JOSÉ ALONSO MORGADO, *Episcopologio de... Sevilla*, 1906, p. 419-420.

et ses commentaires de la sainte Écriture¹. Zélé pour l'orthodoxie, il entend ne rien avoir de commun avec les Illuminés de son temps ou *Alumbrados*, qu'il ne connaît d'ailleurs pas directement, mais seulement par ouï-dire. C'est du moins l'impression qui paraît se dégager de l'épître 5^e, l'une des plus curieuses, où l'audacieux frère convers prend à partie « un Très Révérend Père, aussi remarquable par sa profonde humilité que versé en sacrée Théologie ». Le Père en question avait commencé d'imprimer un ouvrage, dont plusieurs pages s'occupaient de l'oraison purement spirituelle, caractérisée par la suspension des images et des pensées. En tête de ces aperçus touchant « lo puro espiritual », il inséra un chapitre pour mettre en garde contre les illusions de la Mystique et dénoncer les erreurs des Illuminés, qu'il accuse d'orgueil, de présomption et de mépriser la vie active, l'obéissance et la charité. C'est ledit chapitre qui motive l'intervention ferme, résolue et presque indignée de Laredo, lequel accorde tout ce que l'on voudra au sujet des faux spirituels, à condition que les griefs soient fondés. Mais ensuite il proteste contre la note ajoutée, qui lui paraît tendancieuse, trop peu nuancée et de nature à discréditer la vraie dévotion. Le contemplatif authentique, réplique-t-il, est par définition profondément humble, très docile, d'une charité sans bornes. Ne signaler aux âmes que les dangers des états élevés, c'est les en détourner. Le savant théologien, réagissant contre les Illuminés, exalte la vie active au détriment de la contemplation : on lui souhaite d'acquérir une plus large expérience des voies intérieures ; c'est l'unique vengeance que désirent les mystiques. Ces préambules nous aideront à saisir parfaitement les lignes suivantes de l'épître 5^e :

« Plût à Jésus-Christ, notre Bien, que nous, les actifs, apprenions à connaître et à aimer les contemplatifs, de même que Dieu en sa clémence incline (m'a-t-on dit) ces derniers à aimer les actifs ! Il n'est pas du tout juste, en effet, de prétendre ou de soupçonner que les vrais contemplatifs pratiquent l'*abandon* à la manière de ceux que l'on appelait Abandonnés (*Desadados*) et qui méritent à bon droit d'être abandonnés du secours divin, car ils n'arrivent pas, les malheureux ! à s'abandonner eux-mêmes par la défiance de soi, ni à laisser en paix les actifs, en s'abstenant d'émettre sur qui que ce soit des jugements osés et téméraires, alors que nous avons tous un même juge. Ces hommes sont apparemment ceux dont Votre Paternité assure qu'on les nommait Illuminés (*Alumbrados*) et, si vraiment ils plaçaient leur confiance en eux-mêmes, bien leur convenait le feu (*la lumbre*) de la Sainte Inquisition. Manichéens et luthériens ont dû également entrer par cette porte de la confiance en soi, pour sombrer en de si graves erreurs. Par contre, se défiant d'eux-mêmes et munis de profonde humilité, saint Grégoire, saint Augustin, saint Bernard et les autres ont pu très légitimement s'abandonner à Dieu seul... »

(1) *Monte Si6n*, 1538, II, ch. 37, f^o 97 : « E como quiera que aquestas declaraciones sean a las animas contemplativas tan licitas quan gustables e satisfatorias : siempre empero las tales animas han de tener en reverencia y acatamiento las declaraciones que los santos doctores sobre estas cosas hizieron. De manera que gustando la declaracion que el anima siente en si : y teniendola por aprovada e muy cierta de quien sabe distinguir : diga que siempre se abraça a la doctrina firmissima de nuestra madre la yglesia : y esto assi lo afirmo yo en este passo y en todo lo que está dicho y diré siendo dios mi ayudador ». *Ibid.*, III, ch. 19, dernière phrase : « Este puede ser el seso o entendimiento que se dé a esta autoridad, reverenciando humildemente las glosas que sobre aquesto los santos doctores tienen... ».

Ne possédant pas le volume incriminé, il nous est impossible d'apprécier exactement les positions de son auteur. Nous lisons du moins, au post-scriptum de la lettre citée, qu'il tint compte des remarques du frère convers. Et le fait en dit long sur l'autorité dont ce dernier jouissait parmi les pères et théologiens de sa province religieuse¹.

Ses relations avec les séculiers Il nous reste à parler des amis et protecteurs laïques de Laredo. Sa qualité de moine-médecin, son zèle à propager la Couronne des trente-trois messes le mirent en relations avec plusieurs familles princières de la Péninsule. Nous avons déjà rencontré plus haut l'impératrice Isabelle, femme de Charles-Quint, le roi et la reine de Portugal, le comte de Gelves et ses sœurs, enfin les seigneurs d'Albaga. Que désirent en général ces clients ou dévots ? La santé du corps, la fécondité pour leur mariage ou d'autres faveurs temporelles. Certains néanmoins nourrissent des soucis plus élevés. Une lettre du *Mont Sion* est adressée à un « noble séculier, très prompt au service de Dieu, avec sa famille et presque toute sa maison »². Un autre notable seigneur, parvenu à la vieillesse, examine en détail comment il a pratiqué la justice à l'égard de ses domestiques et vassaux, s'enquiert s'il a toujours respecté les droits temporels de l'Eglise, revise tous ses comptes et rend à chacun son dû. Frère Bernardin, qui reçoit ses confidences, l'encourage dans la voie de la perfection³. Le mineur sévillan a aussi causé spiritualité avec une

(1) *Epistola V*^a, f° 186 : « Vi un capitulo despues que v̄ra paternidad se partió de mi que le pareció que deuia dar presupuesto al principio de lo que esse libro trata de lo puro espiritual : para aviso y favor de la actividad ». Et *ibid.*, vers la fin : « a vos os pido justicia que se dé luego sentencia y que se mande quemar el capitulo presupuesto digno de ser castigado con crueldad y con rigor ». Post-scriptum : « Su respuesta fué toda llena de humildad, de bondad y de exemplo, y de zelo de virtud : muy para mi confusion e contra mi atrevimiento ». On ne dit pourtant pas que le chapitre ait été supprimé, mais c'est très probable. L'impression était à peine commencée, *ibid.*, f° 187 v° : « Antes que la impression se comenzara : no osara ni quisiera entender con una sola palabra en esto : ya que está comengada no me conviene callar ». Dans l'édition de 1535, c'est l'*epistola VI*^a.

Voici le passage relatif aux *Alumbrados* : « Ni es cosa justa querer ni poder pensar que estos contemplatiuos tales se dexan como se deurian dexar los que llamauan dexados, y deuen bien merescer ser dexados del amparo de la gran bondad de Dios, pues los malauenturados no se osan dexar de si y de los puros activos ; digo de si y entiendo de su propria confianza ; e diziendo de los activos, entiendo de todo juycio atrevido y temerario murmurativo de quienquiera que sea, pues que todos tienen y tenemos juez. Estos tales deuen ser los que dize vuestra Paternidad que llamauan alumbrados, e si confiauan en si bien les convenia la lumbre de la santa Inquisicion. Manicheos e lutherianos devian entrar por esta propria confianza, pues tuvieron tan riguroso error ; pero no confiando en si e con profunda humildad licito fué a sant Gregorio, licito a sant Augustin, san Bernardo y los demas dexarse a solo su Dios las vezes que con él solo y a solas pueden entender solos en él, por él y con él por solo amor de solo él ; e siempre temer de si mismos y de su nada poder e sin dexarse olvidar de los muy ocultos juycios de nuestro Dios y Señor ».

(2) *Epistola Va*, dans l'édition de 1535, supprimée dans les éditions ultérieures. « Embiada a una persona noble seglar : prompto en servicio de dios : él y su familia e casi toda su casa ».

(3) *Monte Sion*, 1538, ch. 13, vers la fin, f° 15 v° : « E hablando acerca deste proposito me dezia un muy notable señor con semblante lastimado... »

femme très pauvre (elle manque souvent d'une sardine à mettre sur son pain) et sans aucune instruction (elle ne connaît pas la première lettre de l'alphabet), mais riche et savante dans le domaine de la Théologie mystique et familiarisée avec les ravissements et les extases¹.

IV

L'expérience mystique de Laredo est réelle, mais difficile à préciser

Au terme de cette biographie, un double problème nous attend. Laredo a-t-il expérimenté les états d'oraison et les phénomènes préternaturels décrits au *Mont Sion* ? En second lieu, Laredo est-il un thaumaturge, a-t-il accompli de vrais miracles ?

J'essaierai de répondre à la première question en m'appuyant principalement sur la critique interne. Laredo a eu conscience d'être secondé par Dieu d'une manière spéciale pendant la rédaction de son livre spirituel, comme en témoignent ces paroles de 1535 :

« La divine Bonté a disposé que, en écrivant sur quelques points délicats, mon âme ressentit avec satisfaction la certitude des choses que je n'avais pas comprises jusque-là. Une telle satisfaction n'allait pourtant pas sans crainte, à la pensée que pareille grâce pouvait m'être accordée plus pour l'avantage des autres que de moi-même. Ce soupçon m'assaille encore parfois pour de trop justes motifs² ».

On lit un aveu analogue dans le texte de 1538, à l'avant-propos de la troisième partie :

« Ce troisième livre excédant les forces et dispositions de l'auteur, on notera qu'il est un extrait et une compilation des enseignements et sentences des Docteurs contemplatifs et qu'il se rattache à des figures de la sainte Écriture. Mais à grande gloire de Dieu et à confusion de ma vie relâchée, et pour stimuler ceux qui voudraient se décider à profiter, je déclare qu'en ces matières, je n'aurais pu écrire une seule ligne avant d'avoir appris par la clémence divine que possède entière vérité tout ce que j'écrirai ci-dessous »³.

(1) *Ibid.*, ch. 41, f° 174 : « ... hablando yo con una Mugercita que yo conocia, a la qual muchas vezes sé que falta una sardina para comer con el pan [e que no conoce letra del abecé] e como algunas cosas hablassemos... dixome la muy rica pobrezita... ». Les mots entre crochets supprimés par la suite se trouvent dans la première édition 1535, III, ch. 33, f° 194.

(2) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 19, f° 169 v° : « ... la diuina bondad proueyo q escriuiendo algunos destos delicados puntos fuesse el aia satisfecha en certidumbre de lo q no auia entendido : aun q esta satisfacion era acompañada con temor ». Cf. ici même, *supra*, p. 57, l'appréciation de l'un des censeurs.

(3) *Monte Sión*, 1538, f° 117 v° : « Y es de notar que por exceder aqueste tercero libro las fuerças e disposicion del autor, va tomado e copilado de los sentimientos y sentencias de los doctores contemplativos : y vinculado a figuras de la escritura sagrada : pero a gran gloria de dios y confusion de nuestra relaxada conversacion e a incitamiento de los que quisieren despertarse a aprovechar : digo que no entiendo en estas materias escrevir solo un renglon, antes que tenga sabido por la clemencia divina que tiene entera verdad todo quanto aqui escriuiere : e assi se procede a la obra en el nombre de Jesus ».

De ces textes, que nous voudrions plus explicites, se dégage l'impression que Laredo n'est pas seulement un théoricien de la quiétude ; il a de plus expérimenté les douceurs de l'oraison qu'il recommande. Nous le savons aussi de par ailleurs. Quand il eut passé deux années à méditer sur son propre néant et sur la vie du Christ, deux hommes spirituels lui conseillèrent de s'élever désormais à la considération de la Divinité¹. Au début du *Mont Sion*, il prévient que ses supérieurs lui ont fait un devoir d'écrire, alors qu'il était entré depuis peu dans la vie contemplative². Or, je l'ai déjà dit, la composition du livre était achevée dès 1529. Ajoutons, et ceci me paraît hors de conteste, que notre écrivain dut atteindre à un degré plus qu'ordinaire de perfection et de vie intérieure. Comment expliquer autrement son prestige au milieu des théologiens de sa province ? Aurait-on songé, dans le cas contraire, à l'inviter, lui, simple frère convers, à publier un gros ouvrage de haute spiritualité ?

Mais le traité ne se réduit pas, tant s'en faut, à consigner ses expériences. Le but de l'auteur n'est point de nous introduire dans le sanctuaire de son âme, de raconter les étapes de sa vie religieuse, comme le fera bientôt sainte Thérèse. Soit prudence, soit modestie, il aime mieux rédiger un manuel didactique et objectif, basé presque entièrement sur l'Écriture et les saints Docteurs, si bien que par endroits son travail ressemble à une compilation et que sa doctrine offre un aspect tout livresque. Pour composer le *Mont Sion*, frère Bernardin utilise en troisième lieu les confidences de ses amis. Exemple typique : il affirme avec force la réalité des extases tout en reconnaissant qu'il n'en a jamais été favorisé et qu'il en parle exclusivement d'après l'expérience d'un grand mystique contemporain :

« Comme Dieu sait, proteste-t-il, que je ne voudrais pas mentir ni vendre comme mien ce qui ne m'appartient pas, je déclare en sa présence que je sais que je dis vrai, mais je répète que je le sais sans expérience, sans savoir ce qu'est l'expérience en ce sujet des ravissements et des extases... Et pour mieux comprendre ce qui précède, je me rappelle en avoir causé très longuement avec qui le savait fort bien, car la grâce souveraine lui a donné là-dessus l'expérience la plus riche, la plus longue et la mieux éprouvée, qui, pense-t-on, existe actuellement sur la terre et le Dieu d'immensité a opéré par lui, de son vivant, de grands miracles³ ».

(1) *Monte Siôn*, 1535, I, ch. 29, f° 48 : « E yo os digo a gloria de su clemencia e a confusion de su misero esclauillo : que aun passadas dos semanas que en mi intento sabey ya que son dos años : no me osaua yo soltar ni me osé determinar : hasta que el parescer de dos muy prontos spiritus conuinieron en consejarme e mandarme que osasse quietarme en quieta contemplacion, aun que con reuerencial temor. Y el passar un año e dos e algo mas, entendiendo en buscarse a si e a christo : que es muy justa dilacion para passar a ensanchar y estender nuestrea aficion : si por camino derecho procuraremos entrar al gaudio de mi señor, que es la contemplacion quieta ».

(2) *Presupuesto segundo* : « Y levantese un idiota muy digno de desechar : que ha poco que comencó a entrar en contemplacion y escribe muy grandes cosas : aun sin saber entender como entiende lo que escribe ». Ailleurs (*Monte Siôn*, 1535, III, ch. 2), pour montrer qu'il est un simple instrument entre les mains de Dieu, Laredo se compare à l'ânesse de Balaam.

(3) *Monte Siôn*, 1538, III, ch. 41, f° 175 : « E porque sabe mi dios que yo no querria mentir ni vender lo que no es mio, yo conflesso en su presençia que sé que digo verdad,

Il n'a, semble-t-il,
jamais éprouvé
d'extases

Retenons soigneusement l'aveu très sincère du frère Bernardin : jusqu'à l'année 1538, il n'a éprouvé ni vrais ravissements ni extases authentiques ; et rien ne démontre que son expérience se soit notablement enrichie les deux dernières années de sa vie. Par là même s'avèrent apocryphes la plupart des grâces préternaturelles que lui attribuent généreusement les chroniqueurs franciscains¹.

Il doit beaucoup
à ses lectures
et aux confidences
de ses amis

Souvenirs de lectures spirituelles, confidences d'amis, expériences personnelles, voilà de quoi est fait le *Mont Sion*. Malheureusement le troisième élément y occupe une place très réduite : hormis les textes signalés précédemment, l'auteur ne livre que fort peu de renseignements intimes. Durant son postulat et son noviciat, il faisait à Dieu chaque semaine la confession générale de ses fautes commises dans le siècle². Les aridités et les sécheresses l'ont cruellement torturé pendant plus d'une année³. De plus, lorsqu'il commençait à progresser dans la vertu, il s'est cru favorisé d'un pseudo-ravissement dont il a reconnu plus tard le caractère naturel : sentant au-dedans de son cœur brûler une petite flamme d'amour divin, il essayait de l'augmenter par ses propres industries et pensait alors friser l'aliénation des sens. En d'autres circonstances, il a été sujet, semble-t-il, à des crachements de sang, occasionnés par de fougueux transports spirituels et par la violence dont il les réprimait pour n'en rien manifester à l'extérieur. Enfin, dans un passage que nous citerons intégralement dans la suite et où sont comparés les deux phénomènes les plus élevés de la vie mystique (*s'élever au-dessus de soi, s'élancer hors de soi*), l'écrivain avoue très franchement qu'il n'a jamais éprouvé le dernier, c'est-à-dire l'extase. Mais de ce fait il laisse entendre clairement qu'il sait par expérience comment l'âme s'élève, ou plutôt comment Dieu l'élève au-dessus d'elle-même pour atteindre la pure contemplation *surnaturelle* dans la quiétude passive, qui outrepassé les diligences du chrétien aidé de la grâce ordinaire⁴.

pero torno a confessar que lo sé sin experiencia : ni sin saber qué cosa es experiencia en esta pratica, en cosa de alienacion o arrobamiento... E para entender la verdad desto mejor, yo me acuerdo que hablé muy largamente a quien lo sabia muy bien : a quien por la gracia soberana tiene en esto mas experiencia, mas larga y mas aprovada que en aquestos nuestros tiempos se piensa que ay agora sobre la tierra ». C'est avec ce saint personnage que Laredo eut un entretien spirituel de cinq jours.

(1) Les plus intéressantes confidences de Laredo, notamment sur les extases, se trouvent au ch. 41, III^e partie du *Monte Sion*, dans la seconde édition, achevée d'imprimer le 22 février 1538. Ledit chapitre n'est que l'exacte reproduction, sauf de minimes variantes, du ch. 33, III^e partie, de l'édition 1535. Sur les grâces préternaturelles, visions et révélations, attribuées à Laredo, cf. *infra*, les pages qui suivent.

(2) *Monte Sion*, I, ch. 13 : « e siempre me hallé bien de gastar algunos ratos en esto, mayormente en el año primero y segundo de mi noviciado en la nueva religion ».

(3) *Ibid.*, I, f^o 4 : « E cómo en este articulo me fué a mi aun mas que un año, sábelo nuestro señor ».

(4) Sur tous ces faits, cf. *infra*, ch. 15, § V. *Monte Sion*, III (1535), ch. 33 ; III (1538), ch. 41.

En résumé, l'auteur du *Mont Sion* est certainement un mystique. S'il n'a pas éprouvé d'extase, il pratique les oraisons de quiétude et jouit de l'union divine surnaturelle à un degré qu'il est impossible de préciser. Souvent donc il parlera d'expérience, sans que ailleurs il juge opportun de nous en avertir. Il y a néanmoins beaucoup de « littérature » et de reminiscences livresques dans son ouvrage¹.

Les miracles qu'on lui attribue paraissent apocryphes Il est temps d'en venir au deuxième problème. Que faut-il penser des nombreux prodiges dont les historiens font honneur à Laredo ? Je me suis déjà expliqué plus haut au sujet des guérisons extraordinaires ou surnaturelles du médecin. Le P. Guadalupe rapporte encore à son actif une demi-douzaine de faits merveilleux dont le P. Foronda ne semble point suspecter l'authenticité. Or, sans nous plaire aucunement aux petits jeux de massacre, nous prétendons établir que tous ces beaux miracles sont, à une exception près, absolument controuvés ou, du moins, insuffisamment garantis pour forcer notre adhésion. Les Bollandistes retrouveraient ici les procédés chers aux exploiters des légendes hagiographiques.

Premier procédé. Le P. Guadalupe réédite vaille que vaille et parfois sans nul souci de chronologie, d'anciennes traditions dont frère Bernardin est promu le héros. *Dans les premiers temps de San Francisco del Monte*, écrit-il en substance, éclata une épidémie de peste qui, jointe à la famine, contraignit les religieux à se disperser. Un seul, le portier, à savoir Laredo, resta fidèle à son poste, ne tarda pas à ressentir les effets de la disette. Un jour, tombant d'inanition, il se prosterna au pied d'un tableau de la Sainte Vierge en disant : « Accourez à mon aide, ô bonne Mère ! Ou, si je dois succomber, voici les clefs de cette maison, soyez-en vous-même la gardienne et la portière ». Presque aussitôt, on agite la sonnette : un ange, sous les traits d'un beau jeune homme, vient offrir un riche présent qui permit au vaillant convers de subsister jusqu'au retour des religieux. Ceux-ci, mis au courant, transportèrent le tableau de la porterie à l'église conventuelle ; et la Vierge, invoquée depuis lors sous le vocable de Notre-Dame la Portière, fit bientôt cesser le fléau.

Supprimez la mention de Laredo et je concéderai que le fait raconté peut être réel et véritable. Le P. Gonzaga le relate lui aussi dans les mêmes termes et, cela, dès 1587, soixante-quinze ans par conséquent avant le P. Guadalupe ; toutefois, différence essentielle, il met en scène, non pas Laredo, mais un frère anonyme, portier de San Francisco plus d'un siècle avant l'époque où il écrit². Le P. Guadalupe, le tout premier, ose identifier

(1) Je n'oserais avancer avec le P. Foronda : « Laredo n'enseigne rien qu'il ne l'ait d'abord expérimenté ». *Art. cit.*, 1930, p. 244 : « él [Bernardino] todo lo que enseña lo tenía experimentado ». Par contre, je me suis montré d'abord trop sceptique sur l'expérience mystique de Laredo, dans mon article *Harphius et Laredo*, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XX, 1939, p. 283.

(2) P. GONZAGA, *De origine Seraphicae religionis*, Romae, 1587 ; t. II, *Prov. Angelorum*, 7^e couvent. L'auteur raconte d'abord le miracle de la Vierge, puis, sans autre

ce portier avec l'auteur du *Mont Sion*. Entreprise désespérée ! Pour sauver les vraisemblances, il faudrait au moins rajeunir les dates et placer les événements aux environs de 1515. L'historien improvisé n'y songe même pas. Insouciance ou irréflexion, il allègue à quelques pages d'intervalle ces deux propositions inconciliables : « Laredo, né en 1482, entré chez les Franciscains en 1510, exerce l'office de portier à Villaverde, dans les débuts du couvent (*en los principios del convento*). D'autre part, la construction dudit couvent était achevée en 1433 ». Dira-t-on que cette maison ne fut cédée aux réformés des Anges que l'année 1495 ? En toute hypothèse Laredo n'aurait pu en devenir portier que vers 1512-1515. Le couvent en était-il encore à ses débuts ? C'est en outre le seul endroit où l'on nous présente le frère Bernardin comme portier. Partout ailleurs on le dit infirmier et pharmacien de sa province religieuse : est-ce trop peu pour occuper un frère lai, adonné par surcroît à la prière et à la composition de divers ouvrages ? Non, l'explication est beaucoup plus simple. Le P. Guadalupe, reprenant presque textuellement la narration de Gonzaga et y introduisant quelque peu à la légère le nom de Laredo, a oublié de faire un petit calcul arithmétique et de se mettre d'accord avec lui-même¹.

Autre application du procédé. Laredo, affirme le même chroniqueur, sortait souvent pour la quête. Décidément il faisait tous les métiers. Un jour d'été, comme il cheminait sans compagnon au flanc de coteaux arides, non loin de Castilblanco, il se sentit défaillir de soif et supplia Dieu à genoux de ne le point abandonner. Un filet d'eau jaillit à l'instant auprès de lui. Encore une fois, vieille légende locale. Le P. Guadalupe est tellement peu sûr de son fait, que lui, d'ordinaire si catégorique, hésite maintenant et semble s'excuser de fixer l'origine du conte populaire à une date si rapprochée : « Es antiquissima tradición », dit-il prudemment. Situer la source n'est guère plus facile : « On croit que c'est celle qui est appelée du Cresson ou du Moine (*del Berro o del Frayle*). Inconnue jusqu'alors, elle coule encore de nos jours ». Mais si doute il y a, c'est que d'autres ruisseaux serpentent dans les environs. Et dans ce cas, pourquoi

transition, écrit : « Mortem obiit hoc in loco religiosissimus Fr. Bernardus (*sic*) a Laredo... ». Il n'y a pour lui aucun lien de dépendance entre les deux parties. Le P. Foronda (*art. cité*, 1930, p. 247) reproduit le P. Guadalupe sans remarquer les incohérences. Le même récit fortement remanié dans les *Annales Minorum*, t. XVIII, année 1545, p. 118.

(1) Voici les références à la Chronique du P. Guadalupe, l. V, ch. 8, p. 150-151 : « Principios del convento de san Francisco del Monte ». Et l. VII, ch. 32, p. 338 : « En los principios del convento de san Francisco del Monte..., sucedió gravissima peste y hambre en los lugares circunvecinos... ».

Il est évident que Guadalupe a sous les yeux le texte de Gonzaga où il introduit de légères variantes. Gonzaga est d'ailleurs cité expressément en marge de la *Historia* à cet endroit. On pourra comparer les deux *incipit* : « Cum in hujus monasterii exordio omnis circumquaque regio saevissima peste conflictaretur... ». Cf. *supra*, *Introduction critique*, où j'expose en quelles mauvaises conditions fut écrite la Chronique du P. Guadalupe.

l'intervention divine ? Apparemment nul postulateur ne retiendrait pareil miracle en vue de la canonisation d'un bienheureux¹.

Deuxième procédé. Lorsque l'auteur du *Mont Sion* attribue des faveurs extraordinaires et des prodiges à un personnage anonyme, le P. Guadalupe tient cela pour confidences personnelles voilées et, sans d'ailleurs prévenir le lecteur, restitue son bien à Laredo. Rien de plus légitime s'il est démontré avec évidence que l'auteur parle de soi. Mais, dans l'exemple que nous visons, ce n'est pas le cas. Un serviteur de Dieu, ravi en extase, voit un homme en proie au désespoir, qui, dans un port de mer, attend le bateau pour passer en Berbérie et y embrasser le mahométisme. Il lui dépêche un courrier et arrive péniblement à lui inspirer de meilleurs sentiments. Le bénéficiaire de l'extase et l'auteur de la conversion n'est point Laredo, mais un grand contemplatif de ses amis qui, dans une circonstance, lui accorda une audience de cinq jours².

Frère Bernardin, avons-nous dit, serrait constamment dans sa main une petite croix de bois, afin, assurait-il, de chasser les démons nocturnes. Le chroniqueur prend prétexte de cette courte incidente pour décrire avec force détails les persécutions acharnées, coups de bâton, etc., dont l'Ennemi l'aurait accablé. Impossible de faire le départ entre la réalité et les fantaisistes inventions de l'historien. De toutes manières, le démon occupe une place fort restreinte dans le *Mont Sion*³.

Il ne reste plus que deux faits à examiner. Durant un ravissement, Laredo aperçut un homme injustement condamné à mort et qui serait exécuté dans quelques jours. Il court immédiatement à Séville et réussit à délivrer le prisonnier⁴. En septembre 1540, tandis que le cardinal Quiñones rendait le dernier soupir à Rome, l'infirmier de Villaverde priait pour l'âme de son provincial, le Père Thomas de San Luis, décédé cinq jours auparavant. Tout à coup dans une sorte d'extase, il vit l'ancien

(1) P. GUADALUPE, *op. cit.*, p. 338-339. La narration est amusante par endroits : « La passion [de la soif] llegó a tal estado que, vertiendo lagrimas, se lastimaba de si mesmo, como de un jumentillo afligido... ».

(2) *Ibid.*, p. 330 : [Les révélations divines] « arrebatábanle el espíritu embebido en ellas, quedando extático despues de la comunión : en este estado una vez... ». Cf. *Monte Sión*, III, ch. 41. Et ici même, *supra*, ch. 3, p. 63.

(3) *Ibid.*, ch. 31, p. 334-336. Gonzaga (*loco cit.*) dit simplement : « Fuit... insuper et acerrimus daemonum hostis, adversus quorum insidias lignea cruce tribus clavibus exornata utebatur ».

Le *Monte Sión* mentionne le démon tout à fait en passant. I, ch. 20, f° 26 : « Al demonio y al mundo bien los puede escarnecer y dexarse olvidar dellos ». Ch. 21, f° 28 v° : un religieux défie et provoque toute l'armée de Satan. Édit. 1535, II, ch. 63, au titre : « los castigos que embia Dios por los demonios e infieles... ».

(4) P. GUADALUPE, *op. cit.*, ch. 30, p. 331 : « Revelóle Dios que en Sevilla tenía la justicia a un hombre preso... Aviendo buuelto del rapto... ». Ce récit présente d'ailleurs bien des analogies avec un autre fait, rapporté à Laredo par un marchand de Séville, Juan de Espinosa, qui le tient à son tour d'un ami habitant la Castille : un homme, injustement incarcéré depuis plusieurs années, gagne son procès et se voit remis en liberté après la célébration des trente-trois messes de la Couronne. *Monte Sión*, appendice, f° 219 v°. Le P. Guadalupe n'aurait-il pas ici encore appliqué le second procédé indiqué plus haut ?

général qui traversait rapidement les flammes du Purgatoire, puis amenait avec lui au ciel l'âme du provincial des Anges, lequel achevait d'y expier un peu de faiblesse à l'égard des relâchés¹.

Trois simples remarques à propos de ces narrations. Il faut beaucoup se méfier, comme il a été dit plus haut, des historiens qui multiplient dans la biographie de Laredo visions, ravissements et extases². Lui-même assure n'en avoir jamais éprouvé, du moins jusqu'au début de 1538. La vision du Purgatoire est loin d'être certaine. Le continuateur des *Annales de Wadding* ne la rapporte que sous toutes réserves : « Ferunt, écrit-il, ce n'est peut-être qu'un on-dit »³. Enfin, les dates ne concordent pas. Sur la liste des provinciaux des Anges dressée par le P. Guadalupe, le P. Thomas de San Luis meurt seulement en 1543. Que devient alors la belle histoire de tout à l'heure, qui situe les faits en 1540 ? Laquelle des deux versions faut-il choisir ?

Sa mort en 1540 A une date indéterminée, probablement vers la fin de 1540, fray Bernardino rendait son âme à Dieu au couvent de San Francisco del Monte de Villaverde. Il avait cinquante-huit ans d'âge et trente de religion⁴. En 1662, au moment où écrivait le P. Guadalupe, ses restes occupaient un petit caveau dans l'église conventuelle, sous l'autel latéral (côté de l'évangile) dédié à Notre-Dame *la Portera*. Aujourd'hui, nous l'avons déjà noté, à peine subsiste-t-il de tout l'édifice, quelques ruines⁵.

(1) P. GUADALUPE, l. VII, ch. 30, p. 332. Et surtout l. VI, ch. 36, p. 266-267 : « Muerte del Cardenal... Quiñones ». Tout ce que dit Guadalupe à ce sujet, est copié *ad litteram* du P. Antonio DAZA, *Quarta parte de la Coronica general de la Orden de san Francisco*, Madrid, 1611. Livre II, ch. 2, p. 8-9. Laredo en extase (*arrobado*) entend une voix du Ciel qui lui dit : « Le Cardinal Quiñones, constamment rigoureux pour lui et pour les autres, ne fait que traverser le Purgatoire. Le P. Thomas, sévère pour lui, mais pas assez à l'endroit des tièdes, a dû y passer cinq jours ».

(2) GUADALUPE, *op. cit.*, ch. 30, p. 332 : « En don y gracia de extasis y revelaciones divinas fué grandemente favorecido de Nuestro Señor, padecialos con continuacion en tiempo de veinte y cinco años, fuera de los que tenia despues de la comunión sagrada : apenas passavan diez dias sin padecerlos... ».

(3) *Annales Minorum*, t. XVIII, année 1545, § 25, p. 117-118. Tome publié seulement en 1740.

(4) De nombreux auteurs font vivre Laredo jusqu'à l'année 1545. Ils dépendent tous de Barezzo et d'Arthur du Moustier (*Martyrologium franciscanum*, Paris, 1638. le 16 avril). Nous suivons ici le P. Guadalupe qui devait être mieux renseigné et avait peut-être sous les yeux des listes nécrologiques ou des inscriptions tombales. Si vraiment Laredo, en septembre ou octobre 1540, a vu l'âme du Cardinal Quiñones s'envoler vers le Ciel, il est mort lui-même avant la fin de l'année. Ainsi raisonne le Père Foronda qui ne signale pas l'incohérence des dates indiquées il y a un instant. *AIA*, avril-juin 1930, p. 249-250. Sur la date de la mort de Quiñones, voir *supra*, p. 53.

(5) P. GUADALUPE, *op. cit.*, p. 338 : « Colocarónla [Nuestra Señora la Portera] en la Iglesia en el altar colateral del Evangelio ». Et p. 339 : « oy descansasen sus huessos [de Laredo] en una cueva, al pie del altar de nuestra Señora la Portera ».

Certains historiens ont cru pouvoir ajouter à la proluxe chronique de la province des Anges. Et d'abord le continuateur des *Annales*, t. XVIII, année 1545, p. 118 : « Obiit placidissime inter Angelorum concentus quos, qui lectulo morientis adstabant,

sese audivisse testati sunt. Accepto mortis ejus nuntio, magnus fuit ad coenobium concursus hominum lamentantium, neque valentium continere lacrymas desiderio viri. Funus ingenti pompa celebratum, non a nostris modo apud divi Francisci, sed et Hispali civitate ab Archiepiscopo, aliisque primoribus, quorum summa in demortuum pietas et observantia, et in viventem egregiae cujusdam benevolentiae argumenta constiterant ».

Le Père Foronda (*loco cit.*, p. 248-249) amplifie et précise : « Recibida en Sevilla la noticia de su muerte, una gran multitud se dirigió al convento de san Francisco del Monte para venerar por última vez a quien había sido su padre cariñoso e insigne bienhechor, en medio de las lágrimas y el dolor de todos. A su entierro acudieron las principales familias de Sevilla y aun el mismo Arzobispo por la gran veneración que tenían a Fray Bernardino y por el alto concepto que tenían de su virtud además de la amistad que les unía con el finado ». Tout cela paraît fort invraisemblable, sauf peut-être la vénération du nouvel archevêque pour Laredo. Le Cardinal García de Loaisa, dominicain, successeur de Alonso Manrique, gouverna l'église de Séville de 1539 à 1546.

Le P. Jean de Luca est le seul à indiquer le nom du Provincial trop indulgent, torturé cinq jours au Purgatoire. *Annales Minorum*, t. 18, anno 1545, § 25 ; édit. Quaracchi, p. 117-118 : « itemque Thomae a Sto Ludovico qui provinciam administrarat, vitaeque defunctus in mediis ignibus Purgatorii noxarum maculas eluebat ».

✠ Ce P. Thomas de San Luis, deux fois provincial de la Province des Anges (1524-1527 et 1534-1536), décédé au couvent de Belalcázar en 1543, est présenté par le P. Guadalupe (*op. cit.*, X, c. 1, p. 476) comme un religieux « muy docto y muy penitente ».

DEUXIÈME PARTIE

L'ŒUVRE

CHAPITRE IV

LA BIBLIOGRAPHIE DE LAREDO

Comme la bibliographie de Laredo, déjà simple en elle-même, a été en outre tirée au clair par des historiens récents et plus spécialement par le P. Foronda, je me bornerai pour l'essentiel à rapporter leurs conclusions, tout en y ajoutant quelques notes complémentaires. Il y a lieu de distinguer : 1° les traités de médecine ; 2° le *Mont Sion* et la *Josephina* ; 3° les opuscules inédits ou apocryphes.

I. Les traités de médecine

A) La *Metaphora medicinae* fut imprimée deux fois : Séville, 1522 et Séville, 1536.

1 Séville 1522 De la première édition, Escudero, en sa *Tipografía hispalense* (Madrid, 1894, p. 154), a décrit un exemplaire qui se trouvait alors à la célèbre *Bibliothèque Colombine* de Séville, avec cette indication manuscrite de Ferdinand Colomb à la dernière page : « Ce livre m'a coûté 102 maravédis à Valladolid le 12 novembre 1524 ». Malheureusement l'ouvrage ne figure plus dans le catalogue récent de ladite bibliothèque. *Biblioteca colombina, Catálogo de sus libros impresos*, par Servando ARBOLÍ Y FARAUDO, tome 1^{er}, Sevilla, 1888. J'ai entre les mains le tome 5^e (*Macarius-Pisis*), sans date, mais certainement imprimé après 1913.

Un deuxième exemplaire existe à la *Nationale* de Madrid où je l'ai consulté (*Raros* 5622). Le rebord droit de la feuille du frontispice étant fort abîmé de haut en bas, plusieurs mots du titre ont disparu, faciles d'ailleurs à suppléer :

Metaphora medici/ne : cō. dc. autoridades decla/radas sin contar CXCIIII. / aphorismos: q̄ hazen la / q̄nta parte: ni otros / XX. testos juntos / que estā al fin / de la quar/ta. / — Es pues nuevamēte copi/lada

por un frayle menor de / la provincia de los angeles : / a gloria y honrra de dios. / Jhs. Mañ. Joseph.

Le titre, écrit entièrement en rouge, se trouve encadré de dessins gravés sur bois. Au verso, une autre gravure représente Jésus en croix, ayant à ses côtés la Vierge et saint Jean. Le livre constitue un in-folio à deux colonnes et à caractères gothiques de 122 folios, y compris le frontispice (format 21 × 27). F° II : « Preambulo ». *Ibid.*, plus bas : « Sustancia de todo el libro ». F° II v° : première partie. F° XIX : deuxième partie. F° XLIII : « Comiença esta tercera parte... ». F° C : quatrième partie. F° CXI : « La quinta e ultima parte ». F° CXV v° et suiv : tables. F° CXX : « Tabla o memorial de los vicios adquiridos ». F° CXXI : « Capitulo singular y sello de todo el libro ».

Au f° CXXII : « Fenesce la metaphora en medicina & cirurgia : con las medicinas simples del Mesue... Impressa Hyspali in domo Joānis varele salmanticensis. Anno vigesimo secundo super millessimū quinqueqz centessimū. Idib' decembris. Laus deo viuo & vero ».

D'après le colophon ci-dessus, la *Metaphora* est achevée d'imprimer aux ides de décembre 1522, c'est-à-dire le 13 de ce mois. Mais peu auparavant Laredo déclarait que son livre fut achevé le 19 des calendes de janvier, soit le 14 décembre 1521 (!) Peut-être l'auteur parle-t-il de la rédaction complète de son manuscrit ou bien s'agirait-il d'un simple *lapsus calami*¹. Pourtant Laredo nous prévient qu'il a surveillé de très près la correction des quelque mille exemplaires de la *Metaphora* à mesure qu'ils étaient tirés et que du moins il a scrupuleusement noté les errata². Autre détail : le titre annonce 194 aphorismes d'Hippocrate pour la cinquième partie, en réalité j'en ai compté 195.

Bien que publié sous le voile de l'anonymat, l'ouvrage porte des traces multiples de ses origines conventuelles. Les vignettes, par exemple, qui ornent les lettres initiales des grandes divisions ont pour thème des sujets religieux : image de saint Paul, descente du Saint-Esprit sur les apôtres. De plus les cinq parties du livre se clôturent par une doxologie à la Sainte Famille³.

(1) *Metaphora*, livre V, à la fin de l'*extravagante*, f° CXV, v° : « Ovo fin esta poca cosa (que este nombre le conviene bien de parte del auctor) en el año de mill e quinientos e veynte e uno : en las dezinueve kalendas de enero. Dios sea glorificado e su dulcissima madre : y el glorioso sant Joseph : por cuyo amor : con cuyo favor e auxilio aquesto se comengo ».

(2) *Ibid.*, f° CXX, v° : « Tabla o memorial de los vicios adquiridos en el molde : la qual se mando poner porque en segunda impresion se puedan todos quitar. Hase en ella de notar que ninguno de los vicios que van apuntados no estan o no se hallaran en todos los libros / porque el auctor los mirava y los mandava emendar : por tanto podra ser que algunos vicios en la tabla señalados / en algun libro se hallen y en otros no : por la causa que esta dicha. E por esto en los libros que faltaren no se han de maravillar / aunque en la tabla se hallen : e si otro algun vicio o vicios se hallaren en el libro q no esten puestos en la tabla : entiendase que los tales vicios yran en muy pocos cuerpos : por manera que siendo los libros mill o mas, los vicios que en la tabla no se hallan por ventura no yran en diez : y por ser en pocos no se hizo caso dellos ».

(3) Voir notamment la fin de la quatrième partie : « Gloria sea a nro señor : e a su dulcissima madre : con el sagrado patriarcha e glorioso sant Joseph ». Pour les vignettes, cf. f° XCVIII et f° C.

2. Séville 1536. Cette deuxième édition, en tout semblable à la première et, comme elle, sortie des presses de Juan Varela le Salmantín, est attestée par Bartolomé José Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española*, Madrid, 1888, tome III, art. Laredo.

B) Le *Modus faciendi* a eu quatre éditions : Séville, 1527, 1534, 1542. Alcalá, 1627.

1. Séville 1527. Un très bel exemplaire de 1527, déjà décrit par M. Escudero (*op. cit.*, p. 166), est à la Nationale de Madrid, où je l'ai moi-même longuement étudié¹.

Modus faciendi: cū / ordine medicandi / A medicos y bolicarios muy / comun y necessario. Copila/do nueuamēle con orden / tan peregrina que no se / aura visto otra vez / tā aclarada mane/ra de platicar / ni por la or/den q̄ esta / lleva + Con privilegio cesareo.

Ces lignes, imprimées alternativement en rouge et en noir, sont enfermées dans un encadrement de style gothique. Une deuxième gravure, représentant une classe de médecine, accompagne le titre de la troisième partie : « Libro tercero. De / notables anatomijos : corres/pondientes a la segunda parte / del titulo. s. Cum ordine Me / dicandi ». En haut de la page : « Jesus Maria & Joseph ». Au verso du colophon, il y a enfin une grande image de la Vierge couronnée, serrant l'Enfant Jésus dans ses bras.

Le *Modus* est un in-folio (28×21) à deux colonnes et à caractères gothiques, comptant 229 folios. F° I, v° : « Lo que este libro contiene es en suma lo siguiente.... » F° II : « Notables ». F° II, v° : « Prologo al... R^{mo} S. don Alonso Manrique, arçobispo de Sevilla, inquisidor mayor... » F° III : « Parte primera prologal ». F° VI et suivants, le titre courant porte : « Parte segunda antidotal ». F° CLXXXV : « Libro tercero ». F° CC : « Sequuntur aphorismi hipocratis ». F° CCIX v° : « Incipiunt pronostica hypocratis ». F° CCXIII, v° : « ... un notable dialogo entre dos sabios doctores ». F° CCXV, v° : Louanges à Marie et à saint Joseph. F° CCVIII v° à CCXXVIII, v° : tables. Au f° CCXXIX r°, le colophon s'énonce comme suit :

« Jesus beninissimo / Maria dulcissima / Joseph sanctissimo /. En servicio e con favor desta trina trinidad / fenescce aqueste libro intitulado Modus faciendi : cum ordine medicandi. No me / nos proueçoso a botiarios que conuenible : e aun necessario a medicos : / e gustable a los que usan medicinas para mas con ellas se apro / uechar. Porque de mas de ser el tercero libro muy de notar / e todo el processo assaz proveçoso. Lleva en los Pos=/ ses secretos particulares como se puede notar exem / plicando en posse de açucar rosado y en un / guento sandalino : y assi en muy muchos / tales por todo este antidotario. /

Fue impresso en la muy no / ble y fidelissima ciu=/ dad de Sevilla / por Jaco / bo / cromberger aleman expertissimo en la arte impressoria : / En el año M. d. XXVII. Diose fin a la dicha impres / sion vigilia de la natiuidad de la sacratissima / virgē Maria madre d Dios e univer / sal señor. Y por su amor pide el au / ctor. iij. Ave marias por las / animas del purgatorio. / Et laus Deo / Marie e / Joseph +

(1) M. EDGAR ALLISON PEERS (*Studies of the Spanish Mystics*, vol. II, p. 406, n° 1061) signale un autre exemplaire du *Modus* à Grenade, Bibliothèque de l'Université.

Le *Modus* parut bien pour la première fois à Séville le 8 septembre 1527. Si Nicolas Antonio et d'autres à sa suite parlent d'une édition de 1522, c'est à coup sûr par confusion avec la *Metaphora*. Que n'ont-ils réfléchi à l'en-tête du *Prologo* du *Modus faciendi*, aux titres que Laredo y décerne à don Alonso Manrique, « arçobispo de Sevilla, inquisidor mayor en los reynos y señorios de España ». L'illustre prélat ne fut élu inquisiteur général qu'en 1523 et archevêque de Séville l'année suivante.

2. Séville 1534 Édition décrite au siècle dernier par Escudero (*op. cit.*, p. 183) sur un exemplaire de la Bibliothèque nationale de Madrid, aujourd'hui disparu.

Modus faciendi: cū / ordine medicandi. / A medicos y Boticarios muy / comun y necessario. Agora / nuevamente corregido / por el mesmo auctor: / y añadidas cosas muy nota/bles. / Año M. d. / XXXiiij. / Con privilegio imperial.

Au-dessus du frontispice gothique, se lit l'inscription : « Sobre el Mesue & Nicolas ». In-folio à deux colonnes et à caractères gothiques ; 224 folios. Au colophon : « Fué impresso e la muy noble y fidelissima cibdad de Sevilla en casa de Juan cröberger. Año d M. d. XXXiiij ».

3. Séville 1542 D'après Escudero (*op. cit.*, p. 203), qui n'en a découvert aucun exemplaire, mais uniquement cette notice dans un ancien catalogue de la *Nationale* de Madrid :

« *Modus faciendi... comun y necesario. Nueva edicion que añade un tractado de secretos curativos y otro del modo de guisar a los enfermos. Impresso en Sevilla por Juan Cromberger, año de 1542* ». Je ne saurais dire si les deux nouveaux traités adjoints sont l'œuvre de Laredo : « Secrets curatifs et Façon de cuisiner pour les malades ».

4. Alcala 1627 D'après Morejón, *Historia bibliográfica de la Medicina española*. Cf. Catalina Garcia, *Ensayo de una Tipografía complutense*, Madrid, 1889, p. 286. Wadding et quelques autres écrivent : Alcala, 1617, influencés peut-être par le souvenir du *Mont Sion*, dont la dernière édition parut bien à cette date dans ladite ville. Pour ma part, je n'ai vu que le *Modus* de Séville, 1527.

II. La Subida et la Josephina

Séville 1535, 1538, 1542.

Valencia 1590. Alcala 1617.

On trouvera chez le P. Foronda la description très détaillée de ces cinq éditions. A quoi bon refaire un travail irréprochable dans l'ensemble ? Je ne fournirai donc ici que des indications sommaires, largement suffisantes d'ailleurs pour la majorité des lecteurs. Les différences entre

la première et la deuxième édition du *Mont Sion* seront signalées plus loin aux chapitres 6 et 7. La *Josephina* est toujours imprimée à la suite du *Mont Sion*.

1. Séville 1535 « *Subida del mō/te sion : por la via con/templatiua. / Cōtiene el conocimiē/to n̄ro : y el seguimiēto / de xp̄o y el reueren / ciar a dios en la / contemplaci-on quieta /*. Copilado en un conuento / de frayles menores. / *Infinitamēte amable es la grā bōdad de dios* ».

A la fin, au f° CCLXII, r° : « Emprimiose el presente libro / intitulado Subida del monte Sion : En la muy noble e / muy leal cibdad de Sevilla : en la oficina de Juā / Crōberger. Acabose año de mill y quinientos. y. XXXV. El prime / ro dia del mes de / Março ».

In-4° de 272 folios à caractères gothiques. Il y a diverses gravures et médaillons intercalés dans le texte, surtout au deuxième livre et au traité de la *Josephina*. De cette édition, je connais cinq exemplaires : 1° Salamanque, Bib. de l'Université ; c'est celui que j'ai utilisé ; 2° Madrid, Bib. Nationale (Raros 4587), *Vidi* ; 3° Tolède, Bib. municipale ; mon frère le P. Benoît l'a consulté pour moi en 1939 ; 4° Avila, Bib. privée du Marquis de san Juan de Piedras Albas, *Vidi* ; 5° Lisbonne, Bib. Nationale, signalé par M. Allison Peers.

2. Séville 1538 « *Subida del mō/te sion nuevamēte re/nouada : como en / la buella d'sta ho/ja se vera. / Cōtiene el conosciēto / nuestro : y el segui=miēto de xp̄o : y el / reuerēciar a dios / ēla contēpla/ciō queta. / M. d. XXXVIII* ».

Au-dessus et en dehors du cadre du frontispice : « Infinitamente amable es la gran bondad de dios ». Et au f° CCXX v° :

« A gloria y perpetua alabança de n̄ro altissimo dios : y reuerencia prōptissima de los pfundos misterios de n̄ra reparacion : e honrra de n̄ra muy grā señora madre pura & singular : & a instruciō o enseñamiēto de las cuydadas aias se da entera conclusion a este libro : en el qual por tres jornadas : cōuiene a saber por n̄ra anichilaciō : y seguimiēto de xp̄o : & quieta contemplaciō pueda el anima subir a lo alto del mōte Sion : que es estādo en esta vida estar siempre en atalaya o en vela sobre su aprouechamiēto : para encūbrarse ēla alta Jerusalē de la vida aduenidera : a grāde glā de dios.

Emprimiose el presente libro / intitulado Subida del mōte Sion : en la muy noble & muy / leal cibdad de Sevilla : en la oficina de Juan Crōberger. Acabose a. XXII dias / d'l mes d. Febrero. Año / M. d. XXXViii ».

In-4°, caractères gothiques. 224 folios, plus 4 feuilles au début non numérotées. Les gravures qui ornent le texte sont à peu près les mêmes que dans la première édition. Exemplaires signalés : 1° Madrid, Bib. Nationale, deux exemplaires, l'un incomplet, l'autre en excellent état (Raros 4486 et 9386) ; 2° Lisbonne, Bib. Nationale (d'après Allison Peers) ; 3° Toulouse, Bib. « Père Michel-Ange » chez les PP. Capucins ; 4° Avila, chez les Mères Carmélites de San José. Les éditions ultérieures reproduisent toutes le texte de 1538, entièrement renouvelé et refondu, surtout au livre troisième.

3. Medina del Campo 1542 « *Subida / del monte sion nuevamente / renovada : como en la / buelta desta ho-ja se vera. / Contiene el conocimiento / nuestro : y el seguimiento de christo : y el reue / renciar a dios en la cõlẽ/pla-/cion quieta. / M. D. xlii* ».

Achévé d'imprimer à Medina, chez Pedro de Castro pour le compte du libraire Juan de Espinosa, le 13 novembre 1542. In-4° à caractères gothiques : 224 folios, plus au commencement 8 pages de préambules. C'est l'exacte et très soignée reproduction de l'édition de 1538, exception faite des gravures qui sont nouvelles. — Un exemplaire a été vu à la bib. du Marquis de Xerez par M. Cristobal PÉREZ PASTOR, *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid 1895, p. 21, n° 30. Un autre exemplaire, mutilé de la feuille du titre, est chez les PP. Franciscains de Santiago de Compostela. Un troisième se trouve au *British Museum*, au témoignage de M. Allison Peers.

4. Valence 1590 « *SVBIDA / del monte Sion / Contiene el conocimiento nuestro, / y el seguimiento de Christo, y el reuerenciar / a Dios en la contemplacion quieta. / Corregida y emendada en esta ultima impression por el R. / Padre F. Geronimo Alcocer de la Orden de Predicadores, Maestro en Sacra Theologia. / Dirigida al Illustrissimo y Reuerendissimo señor don Gaspar / Punter, obispo de Tortosa, y del Consejo de su Magestad. / (Une gravure) En Valencia. / En la impression de Felipe Mey. / M D XC. / A costa de Baltasar Simon mercader de Libros.* ».

In-4° de 366 pages. Au début, cinq feuilles de préambules non numérotées. Malgré l'indication du titre, cette édition reproduit exactement en caractères romains celle de Séville 1538, sauf les gravures qui sont différentes et le colophon qui est supprimé. Le Père dominicain, Jérôme Alcocer, loin de retoucher le texte de Laredo, paraît s'être contenté de surveiller la révision des épreuves, à la prière sans doute du libraire Baltasar Simon, le véritable rééditeur, qui signe la dédicace à l'évêque de Tortosa.

J'ai consulté un exemplaire de cette édition à la B. Nationale de Madrid (Usoz 1322). Un deuxième exemplaire, provenant d'un très ancien couvent de Clarisses, se trouve à la résidence des PP. Franciscains de Burgos. Un troisième, signalé par M. Allison Peers, est conservé au *British Museum*.

Il faut donc corriger diverses bibliographies où la *Subida* de Valencia 1509 (*sic*) est attribuée au dit P. Alcocer. Voir notamment Cejador y Frauca, *Historia de la Lengua y Literatura castellana*, Madrid, 1921, tome I, p. 54. P. Scheuer, *Notes bibliographiques sur la contemplation infuse*, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, juillet 1923, p. 6*, n° 73, Jérôme de Alcozer, O. P.

5. Alcalá 1617 « *Subida / del Mon-ite Sion, / Contiene el conocimiento / nuestro, y el seguimiento de Christo, y el reuerenciar a / Dios en la contemplacion quieta. / Compuesto por Bernardino de Laredo / Frayle Lego de la Prouincia de los Angeles de la Orden del S. P. S. Francisco, co/mo se colige de la quarta parte de las Coronicas de la misma Orden, aunque / el Autor por su humildad no quiso manifestar su nombre. / Dirigido a la Reyna de las Reynas, / Virgen de las virgenes, Emperatriz de los Cielos Año (Médaillon représentant Jésus portant la croix) 1617. / Con licencia, / En Alcalá, en casa de Juan Gracian, que sea en gloria* ».

In-4° en caractères latins ; 519 pages numérotées, plus 8 pages de préliminaires et 9 de tables à la fin, non numérotées. Édition fort défectueuse : mauvais papier, impression pâteuse, un très grand nombre d'errata, des gravures pâles et sans relief, distinctes de celles des éditions précédentes. Je puis en signaler cinq exemplaires : 1° Madrid, Bib. Nationale ; 2° Madrid, Bib. San Isidro ; 3° Valladolid, Université. Ces trois exemplaires sont attestés par M. Allison Peers ; 4° Chipiona (Cádiz), Couvent des PP. Franciscains ; 5° Toulouse. Bib. P. Michel-Ange, chez les PP. Capucins.

Editions inexistantes a) Séville, 1533 et 1553. C'est Wadding qui, mal du Mont Sion renseigné, parle le premier de 1533 et Nicolas Antonio transcrit par mégarde : 1553. Mais l'un et l'autre sont dans l'erreur et ignorent l'édition princeps 1535.

b) Séville 1540. M. Allison Peers est le seul auteur, à ma connaissance, qui signale cette édition et il ajoute qu'on en peut voir un exemplaire à la Nationale de Madrid. Cependant l'historien anglais ne ferait-il pas confusion ? Comment expliquer le silence absolu des autres bibliographes ? Toujours est-il que, si nous en jugeons par la transcription qu'en donne M. Peers, le titre de 1540 reproduit exactement celui de 1535. Ce serait la première fois que pareille chose arriverait, car à partir de 1538, nous l'avons déjà noté, les éditeurs ont constamment publié le texte de la seconde rédaction du *Mont Sion*. Je fais donc les plus expresses réserves quant à l'existence de la prétendue édition 1540¹.

La Josephina La *Josephina* ou traité des gloires de saint Joseph, a été imprimée cinq fois avec le *Mont Sion*. Quelques paragraphes de la rédaction primitive (1535) ont été abrégés, voire supprimés dans les éditions ultérieures, à partir de 1538. C'est le texte de 1538 qui a servi de base à la traduction française du R. P. Michel-Ange, capucin, publiée à Toulouse en 1925 :

« *S'en suit le présent Traité des / Mystères du Très / Glorieux Saint Joseph / publié en 1535, par le frère Bernardin de / Laredo franciscain, à la suite de l'Ascen/sion du Mont Sion, livre de chevet de la / grande sainte Thérèse. / Traduction, notes et introduction, par / le Père Michel-Ange, capucin* ». « Toulouse, sans date, mais les approbations sont de 1925.

Petit in-8° de xxvi-134 pages, orné de gravures au frontispice et à l'intérieur du texte, extraites de l'édition originale. Aux pages 128-132, se trouve traduit le dernier chapitre de la *Metaphora medicinae*, consacré aux privilèges de saint Joseph. Pp. 133-134, tables. Voir le compte rendu de cette traduction dans l'*Archivo ibero-americano*, 1925, año XII, p. 126-131.

(1) Au mois d'août 1945, après de sérieuses recherches à la Nationale de Madrid, j'ai acquis la conviction que le *Monte Sión* de 1540 n'a jamais existé. Cf. ALLISON PEERS, *op. cit.*, II, p. 406, n° 1056.

III. Inédits ou apocryphes

Si nous en croyons le P. Guadalupe, suivi par le P. Foronda, Laredo aurait laissé manuscrits :

1° Des cahiers sur l'explication de la Règle franciscaine tirés à plusieurs exemplaires qui, envoyés à divers couvents, auraient par la suite inspiré les commentateurs attitrés ;

2° Un mémoire sur les méfaits du vin, quant au corps et quant à l'âme ;

3° Des traités sur les phénomènes mystiques : révélations, ravissements, extases. Mais, à peu près certainement, ces traités ne sont autres que les trois parties du *Mont Sion* et plus particulièrement la 3^e partie de 1538, chapitres 41 et 42.

Enfin les bibliographes, qui sommeillent parfois comme le bon Homère, ont mis sur le compte de Laredo, des opuscules inexistantes :

Wadding : « Regulas de oratione et meditatione ». A identifier évidemment avec le *Mont Sion*.

Sbaralea : Un « De Scriptoribus sui ordinis » ! Indication absolument fantaisiste, due à la lecture un peu rapide de ces lignes de Nicolas Antonio : « Tribuit eidem (à Laredo) Waddingus in *De scriptoribus sui ordinis* commentario, nisi idem cum superiore opus sit [idem cum *Monte Sion*] : *Reglas de oracion y meditacion*, itemque latine ut credo ». Le *De Scriptoribus* appartient à Wadding, nullement à Laredo¹. Je me plais à reconnaître que tous les renseignements de ce dernier paragraphe III^e sont empruntés aux articles du P. Foronda.

(1) NICOLÁS ANTONIO, *Bibliot. hispana nova*, I, p. 217. LUCAS WADDING, *Scriptores ord. Minorum*. Hyac. SBARALEA, *Supplementum et castigatio ad Scriptores*.

CHAPITRE V

LES LIVRES DE MÉDECINE

Les livres de médecine étant les premiers en date publiés par Laredo, c'est d'eux que je parlerai tout d'abord, afin de mettre en relief un des aspects de sa formation intellectuelle. Mon travail si imparfait, si incomplet qu'il soit, apportera peut-être quelques lumières sur un moment de l'histoire de la médecine espagnole. Puisse-t-il inspirer l'idée à quelque spécialiste de reprendre cette étude de façon plus approfondie. Le chapitre actuel comprendra trois parties : l'analyse détaillée de la *Metaphora*, celle du *Modus faciendi* et les sources médicales de notre écrivain.

I. La *Metaphora medicinae*

Un court préambule explique le sens du titre. *Metaphora* veut dire ici translation, traduction. Il s'agit en effet de mettre en espagnol les enseignements latins du Moyen Age. L'auteur expose ensuite le plan du traité qui se divise en cinq livres, escortés chacun d'un *extravagante* ou appendice. On peut également y distinguer deux sections : *a)* médecine et pharmacie (livres I et II) ; *b)* chirurgie (livres III et IV). Le livre V, on le verra, n'apporte aucun élément nouveau.

Le premier livre (f° II, v° à f° XIX) a pour objet les propriétés des « médecines » les plus couramment employées et notamment des simples. Il compte pour commencer vingt titres de remèdes appelés *bénis*, dont l'administration ne comporte guère de risques : rhubarbe, casse, petit-lait, myrobalans, chébule, emblic, tamarin, jus de viande de coq, roses, violettes, absinthe, stœchas, capillaire, fumeterre, épithym, hasce, hysope, psyllium, asarum, aloès¹. A chacun des titres correspondent plusieurs lignes d'explications.

(1) *Metaphora*, f° II, v° à f° IV : « De ruybarbo, de cañastola, de suero, de mirobolanos, los quebulos, de imblicos, de tamarindios, de jure gallorum, de rosas, de violetas, de assensios, de esticados, de capilveneris, de fumus terrae, de epitimo, de hasce, de ysopo, de psillio, de asaro, de aloes ».

« Le canéflicier ou casse, par exemple, est une médecine benoîte jouissant des privilèges assignés à la rhubarbe. Dans son choix on observera six conditions : que les bâtons soient gros, pleins, brillants et lourds, et la pulpe grosse et brillante... Sa complexion est moyenne, inclinant un peu vers la chaleur. Elle est humide au premier degré, lénitive, clarificative du sang et résolutive ; elle adoucit les acuités de la bile... »

« Le petit-lait est de complexion chaude et sèche... Le meilleur est celui des chèvres noires qui ont mis bas récemment, ensuite celui des vaches et des brebis. Il doit être frais et n'offrir aucune trace de corruption, d'odeur ou de goût étrangers à sa nature. Additionné d'un peu de miel, sans plus, il opère à merveille... »

Comment réussir le jus de viande de coq ?

« Plus le coq est vieux, roux et hardi, sans être trop gras, et mieux cela vaut. Cette médecine est chaude, détersive, « désopilante » et contraire aux flatuosités. En voici la recette. Durant deux ou trois jours le coq est nourri de son mêlé de miel et d'un peu de sel. Ensuite on le fait courir jusqu'à le fatiguer. On le tue alors, on le vide et, à la place des viscères, on le remplit d'une médecine, suivant le mal qu'on veut guérir : de turbith contre le phlegme, de carthame contre la mélancolie (atrabile)... Enfin que le tout cuise jusqu'à désagrégation. En fait d'eau, on emploiera juste la quantité nécessaire pour la cuisson, et qu'il en reste seulement une écuelle de bouillon... »

« Les violettes sont froides et humides au premier degré, un peu moins une fois sèches. Mais fraîches, elles ont de l'humidité en surabondance. Les meilleures sont celles que l'on cueille les premières, pourvu que la chaleur ou la pluie ne les aient pas trop éprouvées. Leur action est conforme à leur complexion : médecine bonne pour la poitrine, contre la pleurésie, ou mal de côté, contre la soif et les passions chaudes du foie, ictere, etc.¹ ».

Aux médecines bénies (*benedictas*) font suite les remèdes plus ou moins dangereux où entrent des poisons et qu'il faut prendre avec pré-

(1) *Metaphora*, f° II, v° : « Cañafistola es medicina benedicta con los privilegios que en el ruybarbo son dichos : y su election es en seys propiedades. La primera es que sean las cañas gruesas, llenas y esplendidas y pesadas : y la pulpa gruessa y esplendida : y conservase mejor en sus mismas cañas que no en otra preparacion. Y es de complexion yqual, declinante algo a calor : y es humida en el primer grado : y es lenitiva y clarificativa de la sangre : y resolutiva (*sic*) : mitiga las agudezas coléricas : e ayuda a su operacion el ruybarbo y el espique... ».

Ibid. « Suero es de caliente y seca complexion poco mas que en el primer grado : es subtiliatio y lavativo : e alimpiativo : e aperitivo en las opilaciones : pero por si es de flaca operacion, e por tanto por lo mas se da con otras medicinas : assi como ruybarbo e otras conformes a la intencion porque se da. Lo mejor es lo de cabras negras nuevas rezentales... ».

Ibid., f° III, col. b. « *De jure gallorum*. La election del gallo... es que quanto mas viejo e rubio e audace : y no muy gruesso, tanto es mejor. Esta medicina es caliente, astersiva, lavativa, aperitiva de opilaciones : y desbarata las ventosidades : y deve se hazer desta manera. Dé se le de comer dos o tres dias salvado con miel y poca sal : despues sea fatigado hasta que se canse : luego sea degollado y sacado lo de dentro : y rellenado con alguna medicina conforme a la intencion para que se aplica : assi como contra flemma turbit : cartamo a melencolia, polipodio y epitimo a ventosidades, con simientes diuréticas como cominos, hinojo y semejantes : ... cueza tanto que se desmembre : y en tanta agua que no sea mas de la que baste para cozerse : y quede una escudilla de caldo ».

Ibid., f° III, v° : « Violetas son frias e humedas en primer grado. Las secas tienen menos desta complexion : pero las frescas tienen humedad superflua : y las mejores dellas son las que se cogen primero : tanto q no sean del calor o lluvia muy tomadas : su operacion es conforme a su complexion. Son medicina buena al pecho e a pleuresi q es dolor de costado e a la sed : e a las passiones calientes del higado e a la ytericia, etc. ».

caution ou en les accompagnant d'antidotes. Vingt-six titres : scammonée, turbit, agaric¹... L'extravagante signale avec quelles précautions il faut user de certains aliments ou boissons : vin, vinaigre, raisins, raisins secs, mûres, figues, prunes, grenades, pommes, poires, coings, pêches duracines, noix, noisettes, amandes, sucre, asperges, laitue, bettes, blettes, épinards, courgettes, pain, viandes, eau².

Le deuxième livre (f° XIX à XLIII) décrit le régime à suivre pour guérir les indispositions les plus habituelles : maux de tête, insomnies, douleurs aux oreilles et aux yeux, saignements de nez, rhumes de cerveau, maux de dents, esquinancie, pleurésie vraie ou fausse, douleurs d'estomac et d'entrailles, des reins et des lombes ; strangurie causée par la pierre ; douleurs articulaires ou goutte³. Voici quelques spécimens de prescriptions :

« Celui qui souffre de maux de tête tâchera de bien aller à la selle. Qu'il évite de prendre moutarde, roquette, oignons et choses semblables. Le vin en petite quantité et fortement trempé un moment avant de le boire. Si possible, s'en abstenir complètement, surtout en dehors des repas. Se priver du lait et de tous ses composés. « Quia secundum Ypocratem 5 afor : « Lac dare caput dolentibus malum est... »

Passons à l'insomnie. « Est-elle occasionnée par une cause chaude, on appliquera sur les tempes et autour du front un linge plié, trempé dans la composition suivante. Prenez un blanc d'œuf, une once d'eau rosée, une once de lait de femme ou d'ânesse, deux ou trois douzaines de graines de pavot broyées et passées au crible, plus quelques gouttes de vinaigre et un peu de safran pour atténuer la froideur de tous ces produits. Mélanger le tout et l'appliquer, ni trop chaud ni trop froid... ».

Contre les saignements de nez, il est conseillé d'adopter « un régime fortifiant. Manger particulièrement les extrémités de porc, mouton, chevreau et autres animaux semblables. Si l'on boit du vin, qu'il soit coupé d'une eau bouillie avec des baies de berbérís (épine-vinette) ou, à leur défaut, avec des graines de myrte. Autres recommandations : éviter de regarder et d'employer des objets de couleur rouge, car cela remue le sang... Garder le repos, le mouvement est ici contre-indiqué.

(1) *Metaphora*, f° IV à f° VII : « De escamonea, de turbit, de agaric, de colloquintida, de polipodio, de esquila (es cebolla albarrana) [scille]. De hermodatiles [hermodacte], de yreos [iris], de cogombrillo amargo [Ecballium Elaterium], de centaurea, de cartamo, de sene, de las maneras de la sal. De baurac [nitre ou salpêtre], de sarcocola, de serapino [Saga penum], de euforbio, de oppoponaque, de armoniaque, de galvano [galbanum], de mezereon, de taragontia [estragon], de alfescera [bryone], de aristologia [aristoloche], de hiniesta [genêt], de ellebor ». « Baurac » n'est pas le borax des modernes mais le nitre ou salpêtre. Cf. BERTHELOT, *Introduction à la Chimie des Anciens*, p. 263.

(2) *Ibid.*, f° VIII à XVIII : « De vino, vinagre, uvas, passas, moras, higos ; ciruelas, granadas, manzanas, peras, membrillos, duraznos, nuezes, avellanas, almendras, açucar, esparragos, lechugas, acelgas, bledos, espinacas, calabazas, pan, carnes, agua ».

(3) *Ibid.*, f° XIX à XXXVII : « Dolor de cabeça, de vigilia, q es no poder dormir ; de passiones de oydos, de dolor de ojos, de fluxo o salimiento de sangre de narizes, de romadizo, de dolor de dientes o muelas, de esquinancia, de pleuresis que es dolor de costado ; de no verdadero dolor de costado ; de dolor de estomago, de dolor de tripas, de rifones, de lomos. De no poder orinar, a causa de engendramiento de piedra. De estranguria (quando muchas veces o casi continuo gota a gota se distila la orina). De passiones de juncturas o gota ».

Se coucher sur le dos est dans ce cas la meilleure des positions, d'après Gérard de Crémone...¹ ».

Le contenu de l'appendice n'est pas d'ordre moins pratique. Les convalescents veilleront à se comporter prudemment à l'égard des six choses « non naturelles », dont l'action modérée ou immodérée conserve la santé ou engendre la maladie. Ce sont : 1° l'air ; 2° manger et boire ; 3° mouvement et repos ; 4° sommeil et veille ; 5° réplétion et évacuation ; 6° les accidents ou passions de l'âme. Les choses « naturelles » sont les quatre éléments.

Le livre III (f° XLIII à f° C) s'occupe de la chirurgie et spécialement des cas les plus fréquents qui se présentent dans les infirmeries conventuelles². Notons au passage la définition de la chirurgie, d'après Guy de Chauliac³. Le livre comprend trois parties se rapportant aux trois espèces de solution de continuité : plaie, ulcère, apostème ou abcès.

A) 27 chapitres traitent des plaies. Je glane au hasard quelques titres : des plaies simples et composées, de la grande plaie exigeant une suture ; de la contusion légère à la tête, de la plaie à la tête avec fracture (*quebrantamiento*) crânienne, des médecines qui reforment les chairs, des médecines

(1) *Metaphora*, f° XIX, v° : « Deven los que padescen dolor de cabeça procurar de hazer bien camara, e no deven comer mostaza, oruga, cebollas e sus semejantes : el vino sea poco e bien aguada antes algun rato que lo ayan de beber o dexelo si pudiere, mayormente fuera de la refection o comida. Dexen leche y las cosas que della se hazen. Quia secundum Ypocraten... ».

Ibid., f° XIX, v° : « De vigilia, que es no poder dormir. Si es caliente la causa, ... poner en las sienas e frente paño de lienço doblado, infuso o mojado en esta medicina. Tomad una clara de huevo : una onça de agua rosada : una onça de leche de muger : o de asna : e dos o tres dozenas de granos de adormideras cernidos : e unas gotas de vinagre e un poquito de açafrañ para templar la frialdad de estotras cosas : e buuelto todo sea aplicado sin frio ni calor notable : quiero dezir que aun que (no) lo calienten no vaya del todo frio... ».

Ibid., f° XXI, v° : « De fluxu o salimiento de sangre de narizes. El regimimiento deve ser que coma buen manjar : las extremidades de puerco, carnero, cabrito o semejantes es convenible manjar en esta passion. Si beviere vino, deve ser aguada con agua con berberis, que es cierta simiente, o faltando, sea con granos de arrayhan ».

« Nota. Evite el mirar o tratar cosas coloradas, q mas q otras mueven la sangre, como lo muestra Avicena, sen. primera del primer canon, doct. quinta, c. 2, antes del fin... E con esto deve tener quietud, porque el movimiento nunca en esta passion es convenible. Deve estar echado de espaldas, que es mejor manera que otra en esta passion, segun el gerardo cremonense, cap. proprio ».

(2) *Metaphora*, f° XLIII : « Comiença esta tercera parte, donde ratione brevitatis solamente se tractara de aquellas cosas o casos mas comunes q en nuestras enfermerias suelen o pueden ofrecerse... « Cf. *ibid.*, f° XVIII r° b : « Dado que mi intento en esta poca cosa : aya sido aprovechar nras enfermerias : ya podra ser que por estar visto y emendado por los señores que diré viniessen en manos de alguno o algunos : que della se quisiessen aprovechar ».

(3) *Ibid.*, f° XLIII : « Tomando el nombre de sciencia no estrecha, mas largamente, dize se ser la cirugía : sciencia enseñante el modo o calidad de obrar principalmente soldando, cortando y exercitando otras obras, en las quales cae manual operacion sanante los hombres segun q es possible, como el Guido lo trae en el principio de su obra ».

cicatrisantes, de la façon d'appliquer les poudres incarnatives sur les plaies récentes ;

B) 20 autres chapitres discutent les problèmes des ulcères, de leurs causes et de leur guérison. De l'ulcère virulent avec signes de froid ou de chaleur, des ulcères profonds et caverneux, de la fistule, du cancer ulcéré et de sa cure.

C) Enfin 30 chapitres étudient les diverses sortes d'abcès : phlegmon, furoncle, charbon, anthrax gangréneux, panaris, érysipèle. L'auteur cite notamment Guy de Chauliac, le docteur Tournemire, « Aliabas » ('Ali ben 'Abbâs) et « Rodoan » (Ali ben Riḳwân).

L'*extravagante*, très court, a pour objet la « production de la matière », c'est-à-dire, la reconstitution des chairs¹. Il est précédé des trois notes : manière de brûler (*quemar*) la laine, le plomb et le fil de fer.

Le livre IV^e (f° C à f° CXI) comprend deux divisions ou *sommes*, ainsi que s'exprime Laredo.

La première (f° C-CVI) étudie l'humidité radicale et les humidités secondes au moyen desquelles notre organisme assimile la nourriture et répare ses pertes. Avec les Anciens, notre écrivain distingue quatre digestions et quatre humidités secondes non superflues : sang, rosée, « change » et « gluten ». Il se demande encore s'il y a du sang véritable hors des veines et si les mauvaises humeurs peuvent nourrir le corps et sustenter la vie².

La deuxième somme est un traité de phlébotomie. Après avoir défini le diamètre du corps³, frère Bernardin rappelle diverses précautions indispensables dans la pratique de la saignée ; si, par exemple, il y a surabondance d'humeurs et commencement de douleur, ou si le sujet est pléthorique. Il dit également un mot de l'anatomie des veines que l'on ouvre communément, de l'heure la plus convenable pour la saignée et du régime

(1) *Ibid.*, f° XCVIII : « Ch. 1. Del engendramiento de la materia. Ch. 2 : De la disposicion de la loable materia y de la que no lo es ».

(2) *Metaphora*, l. IV, summa I, ch. 6 : « Mostrante si ay sangre fuera de venas ». Ch. 7 : « De cambio, que es la tercera humedad ». Ch. 8 : « De gluten que es la ultima de estas quatro humidades segundas no superfluas ». Ch. 9 : « Mostrante si los humores malos pueden el cuerpo nudrir e assi substentar la vida ».

Au *Monte Siôn*, II, ch. 17, Laredo revient sur ces problèmes. Mais alors le *gluten* passe avant le *change* ou *cambio*. Celui-ci est la dernière humidité et précède immédiatement la transformation en chair vive. Cf. *supra*, I, ch. 2, page 47, La sueur de sang de J.-G.

(3) *Metaphora*, f° CVI, v°, a : « El Elido, en el undecimo libro de los elementos, da definicion de diametro : e dize desta manera. Diameter est linea transiens per centrum corporis, applicans extremitates suas ex utraque parte ad circumferentiam ipsius corporis, etc... Donde es de notar por mejor declaracion que la linea que el cuerpo divide se dice en griego *axe*, y en aravigo *mesatach*, y en latin llamase *diametro*, que se deriva desta dicion : *dia*, que quiere dezir dos (*sic*), y *metros*, que quiere dezir medida. Por manera que diametro suena tanto como medida de dos, o linea dividiente algun cuerpo, agora sea llano o quadrado en dos partes muy yguales... e assi en el cuerpo ymaginamos dos diametros, uno al largo e otro al ancho : al largo desde lo alto de la cabeça hasta lo baxo de los piés : al ancho desde un brazo fasta el otro ».

qui doit la suivre. La somme se termine par vingt textes latins d'Avicenne et un *extravagante* sur la purge cathartical.

Livre V^e (f^o CXI à f^o CXV). Les dernières pages de la *Metaphora* n'ajoutent rien de substantiel à la doctrine exposée. Mais, « afin que l'ouvrage s'achève par le nombre impair de cinq, en l'honneur des très cruelles plaies du Christ, notre Rédempteur et des très poignantes angoisses de sa très douce Mère et du très saint et glorieux saint Joseph », Laredo veut à tout prix constituer une cinquième partie¹. Il dresse donc la liste, sans commentaire, des Aphorismes d'Hippocrate cités au cours du traité : 25 pour le livre I, 54 pour le livre II, 33 et 83 respectivement pour chacun des livres III et IV.

« Incipit pars prima. Vita brevis, ars vero longa. Tempus autem acutum, experimentum fallax. Judicium autem difficile ... ». « ... Incipit secunda pars. In quo morbo somnus laborem prestat (*sic*), mortale. Si vero somnus juverit, non mortale ».

Ainsi s'énoncent deux axiomes pris au hasard parmi les 195, dont aucun n'est traduit en langue vulgaire. En effet, déclare l'auteur, « les aphorismes sont des sentences qui ont beaucoup plus de saveur en bon latin que mises en mauvais espagnol, tel qu'on peut l'attendre de moi² ». Peu auparavant, d'ailleurs, Laredo avait aussi transcrit en latin vingt maximes d'Avicenne en les accompagnant de cette remarque : « Si quelqu'un ignore le latin, qu'il lise trois ou quatre fois chaque texte et il le comprendra, grâce aux explications fournies précédemment³ ». L'*extravagante*, essai fort suggestif de bibliographie, signale les œuvres des principaux auteurs de l'Antiquité et du Moyen Age qui ont servi de sources à Laredo. La *Metaphora* se clôt par la table des matières et une liste d'errata (XCI-CXXI). Un chapitre annexe sur la dignité de saint Joseph met le sceau à tout l'ouvrage⁴.

(1) *Metaphora*, Plan du livre, f^o II, v^o : « E porque el libro se acabe en numero impar de cinco, en reverencia de las acerbissimas llagas de xpo nro redemptor : y de las angustias mestissimas de su dulcissima madre : e del muy sancto patriarcha e glorioso sant Joseph : pornase la quinta parte que es un trasunto a la letra de todos los aphorismos ... ».

(2) *Ibid.*, liv. V, f^o CXI r^o : « no me entiendo alargar mas de poner el texto solo sin que vaya romançado : porque son los amphorismos (*sic*) sentencias muy mas sabrosas quando están en buen latin que puestos en mal romance : como el que les podria dar ».

(3) *Ibid.*, liv. IV, dernier paragraphe, f^o CXI r^o : « Por declaracion desto, supla tomar por consejo que al que faltare el latin lo lea hasta tres o quatro vezes e assi bien lo entendera, pues con lo que queda dicho en esta suma segunda, esto q aqui va puesto podra estar o esta casi declarado, si todo bien se mirare : gloria sea a nro señor : e a su dulcissima madre : con el sagrado patriarcha e glorioso sant Joseph ».

(4) *Ibid.*, f^o CXXI : « Capitulo singular y sello de todo el libro ». Le chapitre se termine par l'antienne « O felix custos », le verset et l'oraison. Voir *infra*, ch. 10, *La Josephina*, p. 165. L'essai bibliographique de la *Metaphora* sera reproduit *infra*, à l'Appendice II.

II. Le *Modus faciendi*

Le *Modus faciendi cum ordine medicandi* comporte d'abord quelques pages de préambules (f° I à III) : sommaire des sujets abordés, trois avis au lecteur soucieux de tirer le meilleur parti possible de l'*Antidotarium*, enfin lettre-dédicace à l'archevêque de Séville, Alonso Manrique.

L'ouvrage est nettement divisé en trois parties : les Prolégomènes, l'*Antidotarium* ou recueil de recettes ; la manière d'administrer purgatifs et clystères.

La première partie (*Parte primera prologal*) est fort brève (f° III à VI) et ne renferme que des préliminaires de faible importance. Se fondant sur la Sainte Écriture (Livre de l'Ecclésiastique, ch. 38, verset 1 et suivants) : « Honora medicum propter necessitatem, etenim illum creavit Altissimus », Laredo inculque le respect de la médecine et des médecins, à qui Dieu confère le pouvoir de retarder la vieillesse et de prolonger la vie. Le travail est ensuite offert à saint Joseph¹. En dernier lieu l'auteur recommande la prudence et la discrétion aux infirmiers conventuels : qu'ils ne prennent aucune mesure tant soit peu grave sans prévenir le médecin, car si au témoignage de Galien les meilleurs docteurs se trompent souvent, qu'en sera-t-il des autres ?

Le livre II^e constitue précisément le *Modus faciendi*, c'est-à-dire, la pharmacopée, appelé aussi *Antidotarium* ou *Receptarium*, qui compte 174 folios (VI-CLXXX) où sont étudiées quinze grandes catégories de remèdes.

- 1° Les laxatifs (16 titres ou compositions différentes) ;
- 2° Les pilules (24 titres) ;
- 3° Les poudres (14 titres) ;
- 4° Les trochisques (18 titres) ;
- 5° Les réconfortants (13 titres) ;
- 6° Les *condita* (3 titres) ;
- 7° Les stupéfiants (3 titres) ;
- 8° Les sirops (15 titres) ;
- 9° Le loch (1 titre) ;
- 10° Les décoctions (15 titres) ;

(1) *Modus*, f° III, r° et v° : « Y a todos sera muy util (le *Modus*) mediante el soberano auxilio del dulcissimo Jesu : y de su benignissima madre : con el favor del santissimo Patriarca muy glorioso sant Joseph. Y pues a este admirable scto intitulé el libro Metaphora : el ql con su favor osé comengar : y a honra suya se imprimio. Digo que con el mismo intento y esperanza de ser por él auxiliado comienzo este y le ofrezco todo lo que bueno fuere en él. Y porque no podra yr tan buena esta obra que pueda alcançar condignamente a serle ofrecida : digo que assi como al fin del libro Metaphora le ofreci un particular capitulo : en el ql rememoré alguna brevedad de sus admirables prerogativas. Assi en aqueste principio le ofrezco este hymno y su invocacion : con el ql podra tener la obra algun matiz aplazible : el ql mediante osaré y querré ofrecerle ». Suit l'hymne latine « Sacris solemniiis joseph viri incliti », l'antienne *O felix custos*, avec le verset et l'oraison. Nous retrouverons tout cela dans le traité de la *Josephina*, aux dernières pages. — Le passage cité démontrerait encore, s'il en était besoin, que le *Modus* et la *Metaphora* appartiennent au même auteur.

- 11° Les conserves (28 titres) ;
- 12° Les collyres (7 titres) ;
- 13° Les huiles (34 titres) ;
- 14° Les onguents (23 titres) ;
- 15° Les emplâtres (17 titres).

A chaque titre ou variété de remède, correspond une notice explicative rédigée sur un plan identique. Vient d'abord le texte latin de l'inventeur : Galien, Nicolas, Mésué, etc. Là sont indiqués les plantes et autres éléments nécessaires au préparateur : tant d'onces de turbith, tant d'onces de scammonée, etc. Vient ensuite le posse ou pouvoir spécifique : l'auteur fait connaître les propriétés du remède, les maladies qu'il soulage. En troisième lieu, le *modus faciendi* : avis et recommandations aux apothicaires désireux de confectionner un remède bien efficace, à l'état solide ou liquide¹.

Dans l'impossibilité de m'attarder à chaque remède, je me bornerai à noter quelques particularités. Des contemporains de Laredo assuraient qu'il fallait toujours prendre les pilules en chiffre impair. La théorie ne s'impose nullement du point de vue médical, rectifie notre écrivain, mais c'est une pratique fort louable pour un autre motif : le nombre impair incite davantage à dévotion, il rappelle les sept dons du Saint-Esprit, les cinq plaies du Christ, les douleurs de Marie, etc².

On sait que les trochisques étaient obtenus en agglomérant au moyen d'un liquide, parfois en s'aidant d'un produit gommeux ou sucré, une ou plusieurs substances réduites en poudre fine, puis en donnant à la préparation la forme d'un disque. Les propriétés des substances se conserveraient mieux ainsi qu'à l'état de poudre. Quant au *conditum*, il est décrit comme un médicament réconfortant, utile « contre les relâchements et échauffements de l'estomac et du foie, résultant des fièvres aiguës, très aiguës et superaiguës... Il fortifie aussi le cœur en ranimant en lui les esprits et leur vertu digestive »³. Enfin, le loch (exactement *looch*, mot tiré de l'arabe), est un électuaire à base de sucre ou de miel, de consistance

(1) Dans les recettes de l'invention de Laredo, la notice se ramène naturellement au *Posse* et au *Modus faciendi*. En d'autres cas, le plan est au contraire plus compliqué. Par exemple, l'*Electuarium succi rosarum Nicolai* (le premier titre des laxatifs) comprend : a) le texte de Nicolas ; b) la *Calculacion* ou proportion des plantes employées ; c) La *Dosis*, ou quantité du remède à prendre chaque fois ; d) le *Posse* ; e) le *Modus faciendi*.

Voici de par ailleurs le texte d'une recette choisi parmi les plus courts : « Pillulae de hermodatiles majores Mesue. R(ecipe) Hermodatilorum : aloes : mirabolanorum citrinorum : turbith : coloquintide : bdellii : serapini : an. z. VI (six onces). Castorei : sarcocole : euphorbii : oppopanaci : harmel : apii : an. z. III. Croci z l et confice cum succo caulium et fac pillulas. Hec est littera mera ». F° XXXIV.

(2) *Modus*, Pildoras, f° XXIII, v° : « Resta ahora, dezir q está en abusiva opinion ser necessario q las pildoras se den o se deven dar en numero impar : o q devan de ser nones... ». Cf. *supra*, ici même, p. 90, n. I.

(3) *Ibid.*, f° LXXVII, r° a : « Conditos suelense ordenar (purgata prius materia) contra las relaxaciones e calefacciones resultantes al estomago e higado de la concomitancia de las fiebres acutas, peracutas o perperacutas... Iten convienen a confortar el coraçon refocilando en él los espiritus y su virtud digestiva... ».

Jesus Maria z Joseph.



Libro tercero. De
notables anatomicos: corres-
pondientes ala segunda parte
del titulo. s. Cum ordine de-
dicandi.

pâteuse, « de sorte que la déglutition en soit très lente et que son passage de la bouche à l'estomac fasse du bien à l'œsophage, à la trachée et aux poumons¹ ».

Terminons cet exposé en reproduisant quelques recettes curieuses. L'huile de scorpions est « subtilisante » et apéritive, brise et expulse les calculs des reins ou de la vessie. On en frotte les lombes ou la région du col de la vessie. Et si quelque goutte tiède se glisse dans la vessie, cela produit un soulagement notable à qui ne peut uriner. De même, si l'ouïe est fatiguée ou atteinte de surdité, cette huile est d'un grand secours : instillée à l'intérieur, elle ouvre, subtilise et désobstrue. Comment préparer ce médicament ? On se procure vingt scorpions, de vingt-cinq à trente s'ils sont petits. Ils doivent jeûner tout un jour : éviter d'en laisser un grand nombre ensemble, car ils se dévorent mutuellement. On les introduit ensuite dans un flacon renfermant deux livres d'huile pure d'amandes amères. Au bout d'une ou trois heures, exposer le flacon au soleil².

L'huile de briques n'est pas la moins étrange des inventions attribuées ici à Mésué. Cette huile, supérieure au baume en subtilité, chaleur et puissance de pénétration, combat l'apoplexie et la paralysie, guérit les maux des nerfs et des articulations, ceux des reins et de la vessie, pourvu que la cause en soit le froid ; elle est recommandée dans les affections de l'ouïe, efface les taches du visage, les traces de la petite vérole ou de toute autre maladie. La confection de ce remède est longue, mais il est peu coûteux. Sécheresse et chaleur, telles sont les propriétés qu'il s'agit de lui faire acquérir. On choisira dans ce but les briques les plus vieilles, les plus rouges ou vermeilles, et cela dans les maisons les plus antiques et aux endroits les plus à l'abri de la pluie et de l'humidité. Après avoir parfaitement nettoyé ces briques de tout corps étranger, on les écrasera au marteau et les réduira en morceaux gros comme la moitié d'un œuf. Ces morceaux, placés sur un foyer de braises, brûlant sans aucune fumée, doivent devenir incandescents. Les œufs de briques sont alors plongés avec des pincettes dans une casserole d'huile et un couvercle empêchera la vapeur de s'échapper. Après refroidissement, les morceaux de briques seront mis à sécher à l'ombre durant deux heures. Puis on les replacera

(1) *Ibid.*, De loch, f° CII r°, b. A la suite des laxatifs, on fait connaître la *gera simplex* et la *gera composita* de Galien. *Gera*, c'est le grec ἱερὰ, sacrée. Les Arabes après les Grecs se sont servis de ce mot pour désigner une catégorie de médicaments composés (*Hiera picra*, H. de Galien, H. de Rufus, etc.). C'étaient des confections purgatives énergiques, de saveur généralement amère. (Note du Dr Renaud).

(2) *Modus, Oleum de scorpionibus Mesue*, f° CXLVIII r° : « Este azeyte es sutillativo e aperitivo, quiebra y expelle piedra de riñones o bexiga : y es proprio en sus dolores e opilaciones untando con él sobre la region de los riñones, y el cuello o petín de la bexiga. E si alguna gota no fría se estilar en la bexiga es notable auxilamiento a quien no puede orinar... ».

A la suite (f°s CXLIX, v° et CL r°) Laredo décrit l'*Oleum de serpentibus Mesue* ou thériaque, pour laquelle on aura soin de choisir une vipère de couleur foncée (*prieta*) « dont le venin est plus violent », et l'*Oleum vulpinum Mesue*.

sur les braises, on les replongera dans l'huile déjà utilisée, on les fera sécher à nouveau durant deux jours. La même opération sera renouvelée trois ou quatre fois avec la même huile. Et ce n'est pas encore tout : il faut en outre que les briques soient écrasées, moulues et leur poussière jetée dans l'huile. On sera alors fondé à croire que la préparation est à point. Finalement l'huile est distillée à l'alambic¹.

Le livre III^e correspond à la seconde partie du titre : « Modus faciendi, cum ordine medicandi » et comprend trois sections ou distinctions : a) Notions de physiologie touchant l'assimilation des aliments ; b) De l'évacuation des mauvaises humeurs ; c) Dangers qui peuvent résulter de l'usage des purgatifs.

a) *Première section.* Faisant suite à un préambule consacré à un nouvel éloge de la médecine, cinq chapitres traitent des quatre espèces de digestion (f^o CLXXXV, v^o à CXC, r^o). La masse alimentaire élaborée dans l'estomac et appelée chyle, passe dans le foie et y devient chyme. Le chyme à son tour se transforme en sang dans les veines et circule par tout le corps. En quatrième et dernier lieu, suintant à travers les porosités des veines comme la sueur à travers la peau, le sang se dépose dans tous les organes et, sous l'action du calorique inné, se mue en chair. On doit noter cependant que, du foie, une partie du sang monte au cœur, au ventricule droit, où il est purifié et comme spiritualisé. Refoulé dans le ventricule gauche, il y prend la forme de vapeurs. La partie la plus subtile de ces vapeurs constitue l'esprit vital qui siège « dans la cavité, au milieu du cœur, vers la pointe »². Les vapeurs moins éthérées vont renforcer le calorique inné, qui opère dans le foie, les veines et dans les artères, où il fait battre le poulx. Enfin une dernière catégorie de vapeurs montent jusqu'au cerveau pour y impressionner la dure-mère et la pie-mère. L'air que nous respirons a pour but de tempérer la chaleur du cœur³.

b) *La deuxième section (De la orden de evacuacion)* embrasse sept chapitres (f^o CXC, v^o à CXCV, r^o). Les quatre digestions décrites ci-dessus produisent des superfluités qu'il s'agit d'éliminer au moyen des laxatifs, purgatifs et clystères⁴.

c) *La troisième section* (f^o CXCV, r^o à CC r^o) étudie en six paragraphes les accidents éventuels consécutifs à l'usage des purgatifs et la façon d'y

(1) *Ibid.*, *Oleum de lateribus sive philosophorum. Mesue.* Une longue notice, tirée d'Az-Zahrâwî (Abulcasis, x^e s.) est consacrée à cette préparation dans le *Traité des simples* d'Ibn el-Beitâr, traduction Lucien LÉCLERC, Paris, 1877-83, t. II, n^o 921.

(2) *Modus*, liv. III, dist. I, ch. 3 : « fovea concava en medio del coraçon hacia la parte puntual ».

(3) *Ibid.*, ch. 4 : « De la operacion que la sangre espual faze en el cerebro ». Ch. 5 : « De la sangre nutrimental y de sus operaciones : y humido radical ».

(4) *Ibid.*, dist. II, ch. 3 : « De la digestion q siempre se ha de anteponer a la purga ». Ch. 4 : « Del aviso q el medico ha de tener con las laxativas en conservar la virtud ». Ch. 5 : « De las cautelas q se requieren quando se ha de tomar purga ». Ch. 6 : « Del concierto q al purgado se deve desde q comienza a obrar hasta su hora de comer ». Ch. 7 : « En qué se conocera si la purga ha obrado bien ».

remédier. Le purgatif peut agiter les humeurs sans réussir à les expulser ; ou au contraire, l'évacuation est excessive et sans frein. Autres indispositions possibles : dégoûts et malaises à l'estomac, hoquet, abattement général, vertiges¹.

Ici prend fin le corps de l'ouvrage, mais il est escorté d'appendices. D'abord les *Aphorismes* d'Hippocrate, en latin et sans nul commentaire, distribués en sept groupes ou *particulae* (f° CC à CCIX, v°). Ceux des quatre premiers groupes reproduisent exactement et dans un ordre identique les 195 aphorismes déjà cités dans la *Metaphora medicinae*. Ceux des trois autres groupes sont cités pour la première fois et au nombre de 200.

Viennent ensuite les *Pronostics* du même Hippocrate (f° CCIX, v° à CCXIII v°), rangés en trois listes comprenant respectivement 46, 74 et 44 textes latins dont voici un exemple : « *Putredo ea laudatur q̄ alba est et equaliter per totum, non in superficie inequalis neque mali odoris ; quae vero contraria pessima*² ».

En guise de conclusion (f° CCXIII, v° à CCXV, v°) l'auteur expose une controverse soutenue en latin par deux médecins sur le sujet suivant : « *Auctores antiqui solum nominavere reubarbarum restritivum (sic) et stitivum, nullam mentionem de sua virtute solutiva faciendo... Sequitur questio (sic) : Utrum reubarbarum sit solutivum ?* ».

Reste encore l'appendice religieux (f° CCXV, v° à CCXVIII, r°). On y trouve : a) une invocation latine à la Sainte Vierge, qui se termine par des considérations sur le mépris du monde³. b) Une paraphrase en vers espagnols octosyllabiques de l'introït : *Salve, sancta parens...* c) Deux petits poèmes (*romances*) en l'honneur de saint Joseph⁴. Diverses tables très pratiques (f° CCXVIII v° à CCXXIX) complètent l'ouvrage.

III. Les sources

Comme nous l'avons dit, Laredo lui-même a dressé, à la fin de la *Metaphora*, une liste d'auteurs consultés, un essai de bibliographie médicale très suggestive, mais volontairement limitée aux principales

(1) *Ibid.*, dist. III, § 1 : « Primero si la purga movio el humor y no lo evacuo ». — § 2 : « Si la purga fué desenfrenada e causo superfluo fluxo ». — § 3 : « Del fastidio e relaxacion del estomago q a la purga suele o puede suceder ». — § 4 : « Del singulto o hipo q a las vezes sobreviene a los purgados ». — § 5 : « De la relaxacion e floxedad de todo el cuerpo q a las purgas suele a las vezes suceder ». — § 6 : « De vertigo y escotomia si suceden al purgado ».

(2) C'est le dernier pronostic de la première liste.

(3) *Modus*, f° CCXVI, r° : « Et de contemptu mundi videant lectores hoc dictum aureum memorie dignum : « Intuitus sum cadaver cesaris imperatoris in sepulchro et vidi eum liquido (*sic*) colore ornatum... Ubi est nunc, Cesar, chorus puellarum, magnitudo divitiarum, multitudo delitiarum, caterva baronum, acies militum... ? ». Voir ce même texte en latin dans *Monte Si6n*, éd. 1535, I, ch. 15 ; en espagnol dans l'éd. 1538, I, ch. 15. Dans ce dernier endroit, le texte est attribué à saint Augustin.

(4) Le P. Foronda reproduit ces trois pièces de vers à Marie et à Joseph dans *Archivo ibero-americano*, 1930, p. 503-508.

sources et d'où, par suite, sont exclus nombre d'écrivains cités pourtant de première main au cours de la *Metaphora* et du *Modus*. Nous allons reprendre et compléter ce tableau bibliographique en ayant soin de mettre à part et en relief les auteurs qui figurent dans la liste de Laredo et en adoptant son classement général : A) les médecins grecs et latins ; B) les Arabes ; C) les savants occidentaux du Moyen Âge.

A) Les Grecs et les Latins

1. Hippocrate Du prince de la médecine grecque, nommé assez naturellement en tête de liste, Laredo connaît les traités suivants, dont quelques-uns sont évidemment apocryphes :

Les aphorismes.
 Les pronostics.
 Le régime des maladies aiguës.
 Les épidémies (8 livres).
 Le livre des secrets.
 Les pronostics « in signis et aspectu planetarum ».
 « Capsula eburnea ».
 De elementis sive de humana natura.
 Liber de aere et aqua et regionibus.
 De pharmaciis.
 De insomniis Hippocratis.
 De jurejurando.

Laredo mentionne un commentaire des *Épidémies* d'Hippocrate, celui de Jean l'Alexandrie.

2° Galien fournit, outre ses commentaires sur les ouvrages d'Hippocrate, le *Microtegni* ou *Ars parva* et quelques autres livres que Laredo ne précise pas davantage ;

3° Philarète (*De pulsibus*) ;

4° Théophile (*De urinis*)¹ ;

5° Pline (*Historiae naturales*) que Laredo nomme « Volumen grande ».

Ne figurent pas dans le tableau bibliographique de la *Metaphora*, mais sont signalés incidemment ailleurs : les médecins grecs Dioscorides et Archigène, et le médecin latin Celse.

B) Les Arabes²

1. Mésué L'histoire connaît deux grands médecins de ce nom : Jean, fils de Mésué (Yuhanna ibn Māsawayhi) ou Mésué l'ancien, mort l'an 857 de notre ère ; et Mésué le Jeune, souvent appelé Jean de

(1) Théophile est un auteur du VII^e siècle de notre ère. Dans les sommes médicales du moyen âge dites *Articella*, les traités de Philarète et de Théophile sont régulièrement reproduits à la suite de l'*Isagoge* de Johannitius (Ḥunayn ibn Ishāq).

(2) Pour ce qui regarde l'histoire de la médecine arabe, on aura tout avantage à lire l'ouvrage du D^r Lucien LECLERC, *Histoire de la médecine arabe*, 2 tomes, Paris 1876 ; et les conférences de Edward G. BROWNE, *Arabian medicine*, traduction française par le D^r H. P. J. RENAUD, *La médecine arabe*, Paris, 1933.

Damas, qui aurait vécu au ^x^e siècle. Le Moyen Age semble les avoir confondus pour en faire un seul personnage. D'aucuns nomment encore Mésué : Johannes Nazarenus et vont même, contre toute vraisemblance, jusqu'à l'identifier avec saint Jean Chrysostome¹. Toujours est-il que Laredo consulte l'ensemble des traités imprimés à la fin du ^{xv}^e siècle sous le nom de Mésué et augmentés des additions ou suppléments des commentateurs².

2. **Johannitius** (Hunayn ibn Ishāq). Célèbre traducteur des œuvres médicales grecques qui vécut à Bagdad au ^{ix}^e siècle (+873). Laredo cite son *Isagoge*, introduction au « Petit art » ou *Microtegni* de Galien.

3. **Razès** († entre 903-927) un Persan, qui « fut probablement le plus grand et le plus original de tous les médecins musulmans et l'un des plus féconds comme auteur ». (Ed. Browne, *op. cit.*, p. 50). La somme médicale dont dispose Laredo contient les œuvres suivantes :

Liber Almansoris (Kitāb-al-Mansūrī).

Liber divisionum.

De aegritudinibus juncturarum (*de las passionnes de juncturas*).

(1) *Modus faciendi*, III^e livre, introduction, f^o CLXXXV, v^o, a : « E diciendo esto digo en favor de la facultad de medicina q el Mesue/digo Johannes Nazarenus por otro nombre, porque Mesue proprio nombre es de su padre. Y el padre del Mesue se dixo Amech, tambien medico e fué nieto de Abdela. Y este fué rey de Damasco. De manera q entre principes y reyes e personas de alto estado anduvo la medicina en tiempo q era tenuta en lo q agora es razon de tenerla, aunque en poco es estimada de los que no bien la miran.... E aun para mas la intimar con Bernardino de Busto que es nuestro frayle francisco (cuyos volumines ahōra son tenidos en mucho), digo q nuestro Mesué fué y es (ut jam dictum est) Joannes nazarenus : tambien sant Juan os auri/o diga sant Juan grisostomo. Assi q no solamente la medicina fué capaz de ser puesta en poder de reyes e hijos suyos : pero aun poderosa fué de hazer sanctos a algunos de sus sequaces. Plega a Dios que haga a muchos. Sant Lucas medico fué e otros q tiene la yglesia ». Ailleurs (*Modus*, f^o XVI v^o), à propos du *Daphne oleoides* ou *Mezereon*, Laredo écrit : « Mesue (doctor inexpugnable) a todos quita la duda ». Cf. L. LECLERC, *op. cit.*, I, p. 505. Dans les traductions latines de Mésué, l'auteur est ainsi désigné : « Joannes, filius Mesue, filii Hamech, filii Heli, filii Abdela regis Damasci... ».

(2) C'est surtout Mésué le jeune qui a été utilisé en Occident. « Ce qui nous reste de ses œuvres forme un ensemble de quatre parties. La première traite des correctifs des médicaments, *De consolatione medicinarum* et *correctione operationum earumdem*. La deuxième traite des médicaments simples purgatifs. Elle se divise en deux sections : médicaments qui présentent des inconvénients et médicaments qui n'en offrent pas. Les deux sections comprennent en tout 54 médicaments. La troisième partie est un formulaire de médicaments composés, *grabadīn* [ou mieux *agrabādīn*]. Nous croyons inutile d'en donner la nomenclature. Mésué emprunte ses formules aux anciens et aux modernes et en donne aussi de son cru. Dans la quatrième, *de egritudinibus*, il traite des médicaments propres à chaque maladie en particulier. Cette partie ne fut pas achevée. Les maladies commencent par la tête et s'arrêtent au cœur. Dans les œuvres de Mésué on trouve une continuation par Pierre d'Abano ». L. LECLERC, *op. cit.*, tome I, p. 505-506. On a reconnu quelques-unes des idées reprises plus tard par Laredo, notamment la distinction des remèdes bénis et non bénis.

De aegritudinibus puerorum.
 Tractatus de praeservatione [ab aegritudine lapidis].
 Introductorium medicinae.
 Liber de sectionibus et cauteriis [ac ventosis].
 Casus quidam.
 Sinonima ejusdem.
 Aphorismi.
 Liber de juvamentis et nocumentis sexaginta animalium.

4. **Avicenne** (Abū 'Alī Ibn Sīnā), mort à l'âge de 58 ans en 1036-37. Laredo le tient pour un des hommes qui ont le plus honoré la profession médicale et croit à la légende de son voyage à Cordoue, où il serait venu de l'Arabie en compagnie de trois ou quatre riches seigneurs, afin de jouir du climat et de profiter de l'ambiance intellectuelle de la célèbre capitale¹. Il a de lui :

Le Canon en cinq parties.
 Les Cantiques.
 Le « De viribus cordis ».

Ces livres sont accompagnés des commentaires de Gentil de Florence, de Gentil de Foligno, de Digno de Florence et de Hugues de Sienne.

5. **Ali ibn Ridwān** († 1061) est cité pour son commentaire du *Microtegni* de Galien.

6. **Avenzoar** (Abu Marwan 'Abd al Mālik Ibn Zuhr), médecin de Séville au XIII^e siècle († 1162), est l'auteur du *Teisir*, dédié à Averroès. On a souvent imprimé à part, et Laredo le signale, un opuscule intitulé *Zoar*, *De curatione lapidis*, qui fait tout bonnement partie du *Teisir* lui-même (L. Leclerc, *op. cit.*, II, p. 474).

7^o En dehors de la liste bibliographique de la *Metaphora*, nous trouvons mentionnés trois écrivains importants :

a) Aliabas (*sic*) ('Ali ben 'Abbas) qui composa dans la seconde moitié du x^e siècle le *Liber regius* ou *Regalis dispositio* (*Kitāb al-Mālaki*).

b) Jesu ('Isa ben 'Ali) † 1010, connu pour son traité *De oculis*.

c) Averroès (que Laredo appelle *Avenruyz*), le célèbre philosophe et médecin de Cordoue (1126-1198) dont la principale œuvre médicale est le *Colliget* (*Kitāb al-Kullīāt* ou Livre des généralités de la médecine).

8^o Sont nommés une fois ou l'autre.

a) Sérapion (probablement Sérapion le jeune, XIII^e s. ap. J.-C.(?)) auteur d'un *Liber de simplicis medicinis*, qui fut très en faveur dans la Chrétienté. Cf. Leclerc, II, p. 152 et 502.

(1) *Modus faciendi*, III^e livre, Introduction : « Esto es del Petrus Lombardus, antiguo estoriador de quien ya ay pocos volumines, yo empero pude ver uno : y aun esto tambien lo he visto por otra auctoridad mas moderna ».

b) Isaac (« en sus Dietas »), c'est-à-dire Ishaq b. Sulaymân al-Isrâ'il (Isaac Judaeus) qui vécut à la cour de Qairouan au x^e siècle et a composé parmi de nombreux ouvrages, deux traités réputés sur les diètes, livres qui furent étudiés dans les Universités d'Europe jusqu'aux temps modernes. Cf. Leclerc, I, p. 409 et II, p. 497.

c) Amech (Ahmed) est très probablement Ahmed ben Abî Khâled Ibn el-Jezzâr, également médecin de Qairouan, peu postérieur au précédent ; son œuvre principale, traduite par Constantin l'Africain au xi^e siècle, se répandit en Europe sous le nom de *Viaticum*. Cf. Leclerc, I, p. 413 ; II, p. 497.

d) « Sabot (*sic*), roi des Mèdes ». Ou mieux Sabour (Sabûr ben Sahl) est un médecin oriental du x^e siècle ; son *Formulaire* a connu une grande vogue dans les hôpitaux et les officines. Cet auteur n'a rien que le nom de commun avec les princes de la dynastie persane des Sâsânides (Sapor). Cf. Leclerc, I, p. 112-113 ; II, p. 505-506¹.

C) Les Occidentaux du Moyen Age

En tête de liste il convient de placer trois hommes à l'esprit encyclopédique, mentionnés dans la bibliographie de la *Metaphora* :

1. Barthélemy de Glanvilla ou l'Anglais, de l'ordre des Frères Mineurs, écrivit dans la seconde moitié du xiii^e siècle un *De proprietatibus rerum* qui fut traduit en diverses langues. La version espagnole, due à fr. Vicente de Burgos, connu au moins trois éditions : Tholosa, 1494, Saragosse, 1495, Tolède, 1529. Cf. Conrado Haebler, *Bibliografia ibérica del siglo XV*, tome II, Leipzig, 1917. Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores...*, Rome, 1908. Hain, *Repertorium bibliographicum*. Pérez Pastor, *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887, p. 66, n° 151. Les supérieurs des maisons franciscaines n'ont pu manquer de se procurer l'ouvrage de leur confrère.

2. Simon de Gênes chanoine de Rouen, médecin et chapelain du pape Nicolas IV, qui fut élu en 1288, avait voyagé dans la Sicile et la Grèce, étudiant les végétaux. Non seulement il participa à la traduction d'un grand nombre d'œuvres arabes, mais encore il consigna le fruit de ses recherches dans une sorte de lexique, le premier dictionnaire médical qui ait été publié : « *Synonima medicinae seu Clavis sanationis* ». Cf. Leclerc, II, p. 470-471.

(1) *Metaphora*, livre III, 3^e division, ch. 9 : « Aliabas en su libro de la real dispusicion, capitulo de quartana... ». *Modus*, livre II, *De colirios* 7^e titre : « Colyrium rosatum jesu de oculis ». F° 14, r° : « *Confectio medicaminis quod scripsit Amech* ». — *Metaphora*, f° 16 v°, b : « es el pan mejor lo que no es muy purificado de la parte gruesa o salvado ; porque lo tal (segun el Avenruyz en el colliget) con ser de mas substancia es tambien de mejor digestion y menos opilativo ». *Modus*, f° 160, v° : « *Unguentum pleureticorum. descriptione Sabotis, regis Medorum* ».

3. **Matthaeus Silvaticus** (Holzman) † 1342, médecin du roi Robert de Naples, se retira ensuite à Salerne pour y cultiver un jardin botanique. Dans une volumineuse encyclopédie alphabétique (*Opus pandectarum*) il explique de nombreux termes grecs et arabes et décrit les principaux remèdes en usage de son temps. Laredo consulte ses *Pandectes* « avec les nouvelles additions ».

Viennent ensuite des chirurgiens.

1. **Guillaume de Saliceto** (1210-1277), né à Plaisance et le plus renommé des chirurgiens de l'école bolonaise, « eut le mérite d'introduire en chirurgie l'usage du couteau que les Arabes avaient presque aboli pour se servir presque toujours et presque exclusivement du fer rouge ». Castiglioni, *op. cit.*, p. 279-280. Laredo a entre les mains sa *Summa conservationis et curationis* ainsi que les deux parties de sa *Chirurgia*.

2. **Lanfranchi** banni de Milan en 1290, importa à Paris la chirurgie italienne et « devint comme le chef de file de toute l'école chirurgicale française. La « grande Chirurgie » de Lanfranchi devint livre de texte à Paris ». Castiglioni, *op. cit.*, p. 280. En 1495, vit le jour à Séville une traduction espagnole de sa *Chirurgia minor* : « El compendio de la cirurgia menor de maestro Lanfranco mediolanense ». Haebler, *op. cit.*, I, p. 164 ; II, p. 101.

3. **Guy de Chauliac** né vers 1300 à Chauliac (diocèse de Mende), mort en 1386, ayant étudié à Montpellier et à Bologne, devint le plus illustre chirurgien de l'école française au Moyen Age et médecin du pape Clément VI, résidant en Avignon. Ses ouvrages furent traduits en italien et en français, en catalan (Barcelone, 1492) et en espagnol (Séville, 1493 et 1498). Cf. Haebler, *op. cit.*, t. I, p. 62 et 63.

4. **Pietro di Argellata** († 1423) professeur à Bologne, fut un des restaurateurs de la chirurgie au commencement du xve siècle. « Il emprunte beaucoup à Guy de Chauliac, mais il joint très fréquemment ses observations à celles de ses prédécesseurs ». Dezeimeris, *Dictionnaire de la médecine*, Paris, 1828, art. Argellata. L'imprimerie nous a conservé son « De cirurgia libri sex », Venise 1480, 1492, etc. A noter une édition catalane, Perpignan, 1503. Mariano Aguiló y Fuster, *Catálogo de obras en lengua catalana impresas desde 1474 hasta 1860*, Madrid, 1927, p. 492.

5. **Jean de Vigo** ou de Vico (1450-1525) est un autre italien contemporain de Laredo. Son traité : « Practica copiosa in arte chirurgica », écrit vers 1511 eut plus de quarante éditions. En 1517, il publia un second livre, abrégé du premier et qui obtint pareillement le plus grand succès. Laredo a sous les yeux les deux ouvrages.

Les auteurs qui suivent sont des médecins ou des anatomistes.

1. **Bernard de Gordonio** écossais d'origine, composa vers 1303 un manuel de pratique intitulé *Lilium medicinae* et un traité des urines. Tous deux faisaient partie de la bibliothèque de Laredo, qui avait peut-être à son usage la traduction espagnole du *Lilium* imprimée à Séville en 1495. Haebler, *op. cit.*, I, p. 139. Autre édition : Madrid, 1697.
2. **Mondino de Luzzi** (1270-1326) naquit et mourut à Bologne. Son *Anathomia*, écrite vers 1316, doit être regardée comme le premier texte d'anatomie vraiment digne de ce nom. Castiglioni, *op. cit.*, p. 281.
3. **Valesco de Tarenta** portugais d'origine, qui vivait à Montpellier aux environs de 1490 et devint médecin du roi Charles VI, a laissé un *Tractatus de epidemia et peste* et une *Practica medicinae*, appelée aussi *Philonium*. Laredo cite expressément les deux livres.
4. **Jean de Tournemire** médecin français, doyen et chancelier de la Faculté de Montpellier en 1401, a écrit une *Practica medicinae* et divers ouvrages, dont un *Introductorium* édité parfois à la suite du *Philonium* de Valesco. Laredo ne connaît de lui que cet *Introductorium*.
5. **Jérôme Manfredi** de Bologne (le *Centiloquium de medicis et infirmis*).
6. **Antonio Gaynerio** (le *Livre des fièvres*).

Hors de la liste maintes fois rappelée, se trouvent encore des noms fort importants :

1. **Nicolas de Salerne** auteur de l'*Antidotarium*. « C'est une sorte de formulaire né de la pratique quotidienne des hôpitaux et qui était considéré par les médecins salernitains comme le canon en matière de prescriptions... Le formulaire sous sa forme la plus ancienne a été perdu ; celui que nous possédons dans des manuscrits du XII^e et du XIII^e siècles n'est qu'une rédaction peut-être bien du I^{er} siècle après l'an 1000 et qui a subi une nouvelle révision d'un médecin français du Nord. Cette édition porte le titre de « Antidotarium Nicolai Praepositi » ; probablement, selon l'opinion de Sudhoff, ce nom dérive de la confusion du nom du maître salernitain avec celui du médecin français Nicolas Prévost ». Castiglioni, *op. cit.*, p. 256.
2. **Arnauld de Villeneuve** (1240-1313) médecin catalan, célèbre pour ses démêlés avec l'Inquisition, longtemps régent de l'Université de médecine de Montpellier, médecin du Pape Clément V. Cf. E. Wickersheimer, *Dict. biographique des médecins en France au Moyen Age*, Paris, 1936, *sub voc.*

3. Pierre d'Abano ou *Apponi* (1250-1316), professeur de Padoue à tendances averroïstes et, de ce fait, poursuivi par l'Inquisition, a écrit : « *Conciliator controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur* ».

4. Pietro de Tossignano autre professeur de Padoue, enseigne à la fin du xiv^e siècle six remèdes contre la peste.

5. Gabriel Zerbo de Vérone, à la fois médecin et philosophe, dédie ses œuvres aux papes Sixte IV et Innocent VIII. Cf. Hain, *Reperlorium*, sub voc. *Zerbus*.

Afin de n'oublier personne, signalons enfin : Christoforo Georgio de Honestis, Gérard de Crémone, Gilbert l'Anglais, Johannes Jacobi en son « *Luminare majus* », Marsile, Matthaëus Platearius, Roger de Frugardo, Quiricus et Théodore Gaza. Ces divers noms apparaissent une fois ou l'autre sous la plume de Laredo¹.

Le précédent tableau montre que la science de Laredo reposait sur une documentation riche et fort variée. Mais comment a-t-il réussi à se procurer des livres si nombreux et d'origine si diverse ? C'était moins difficile qu'on pourrait le croire. Dans la seconde moitié du xv^e siècle, les imprimeurs se hâtèrent de publier en de gros in-folio les œuvres les plus réputées de médecine, chirurgie et pharmacie, chaque in-folio constituant fréquemment un *thesaurus* où voisinaient les traités classiques des Grecs et des Arabes, accompagnés des additions et commentaires des auteurs modernes. Il suffit d'ouvrir un catalogue d'incunables, le *Répertoire* de Hain, par exemple, aux articles : *Articella*, *Avicena*, *Hippocrates*, *Mesue*, *Rhasis*, etc., pour s'en rendre compte. Dans les conditions indiquées, la bibliothèque de Laredo se ramenait peut-être à six ou sept forts volumes imprimés à Venise, sans compter les quelques éditions particulières à l'Espagne².

Terminons par une source d'ordre religieux. Bernardin de Busto, frère mineur de Milan, publia vers la fin du xv^e siècle un *Mariale* ou

(1) Voici quelques références intéressantes. *Metaphora*, f^o XVIII : « Guillermo Saliceto en el 10 de su summa curationis, cap. 92... ». F^o LXXXII : « Nuestro Guido de Cauliaco... dize que entre las operaciones segundas chirurgicales la repercussion es mas necessaria ». *Modus*, prologue, f^o III, v^o : « Iten quien entre los anatomianos fabló mas ad plenum sobre el calor natural : fué el Gabriel Zerbo... ». *Ibid.*, f^o IV : « Y esta tal materia podra bien ver quien quisiere en el conciliador Petrus de Abano y aun muestrase en parte por el Alirrodan sobre el III de tegni... ». F^o VIII, v^o : « El Plateario sobre el Diacatolico escripto de Nicolao y en la misma descripcion que escribio el doctor Quirico e assi los que son modernos... ». F^o XXVIII r^o : « Juan Jacobi en el Luminare majus ».

(2) HAIN, *Reperitorium bibliographicum*, Paris, 1826, n^o 1869. Une *Articella* imprimée à Venise en 1483 ne renferme pas moins de douze traités :

- 1^o *L'Isagoge*, de Johannitius (Hunayn) ;
- 2^o *Le Traité des Pulsations*, de Philarète ;
- 3^o *Le Traité des Urines*, de Théophile ;
- 4^o *Les Aphorismes*, d'Hippocrate ;
- 5^o *Les Aphorismes* d'Hippocrate avec le *Commentaire* de Galien ;
- 6^o *Les Pronostics* d'Hippocrate ;

recueil de discours sur la sainte Vierge et un sermonnaire pour toute l'année, intitulé *Rosarium*. Laredo, qui cite Busto à propos de Mésué, aimait certainement ce prédicateur qui réserve une instruction spéciale aux devoirs des médecins et allègue plus d'une fois dans son œuvre l'autorité de Galien, de Gordonius, de Constantin et autres représentants de la médecine ancienne et moderne¹.

*
* *

Il est aisé de voir que la science médicale de notre auteur s'inscrit naturellement dans le cadre de l'enseignement classique de son siècle, dont elle accepte sans discussion les principes directeurs. Laredo est avant tout un praticien. Peu de théories, peu de constructions systématiques dans ses livres, peu ou point de spéculations personnelles. Et comme aux vaines querelles syllogistiques, son esprit, passionné de réel, préfère le domaine de l'action, il rédige deux manuels où sont presque exclusivement abordés des problèmes d'utilité immédiate, par exemple, les vertus des plantes, la confection et l'administration des remèdes. Ce qui lui donne le droit de s'approprier le mot de Celse : « C'est avec des remèdes et non avec des paroles éloquentes que le médecin guérit ses malades² ».

7° Le Régime des maladies aiguës, du même ;

8° Les Épidémies, du même ;

9° La Nature du fœtus, du même ;

10° Le [Micro] legni ou Petit Art de Galien ;

11° Le Livre de la division, de Gentil de Foligno ;

12° Le Livre de la loi et du serment, d'Hippocrate.

Ibid. (n° 11.111) l'article *Mesue* confirme également notre thèse : « Mesue, cum expositione Mondini super canones universales ac etiam cum expositione Christophori de Honestis in antidotarium ejusdem. Additiones Petri Apponi. Additiones Francisci de Pedemontium. Antidotarium Nicolai cum expositione Platearii. Tractatus quid pro quo. Tractatus de sinonimis. Libellus Bulcasis sive servitoris. Compendium aromatariorum Saladini. Joannes de sancto amando super antidotarium Nicolai... ». Venise, 1495. A noter cette référence de Laredo, *Modus*, f° XXXVIII, r° b : « Pillulae sine custodia, transuntivae Xpori de Honestis, in additionibus pillularum antidotarii mesue ».

(1) Pour la référence concernant Mésué, que je n'ai d'ailleurs pas vérifiée, voir ici-même, *supra*, p. 98, note 1. Dans le *Rosarium*, 2° partie, la dernière section du sermon 29 traite « de documentis datis medicis ». Ailleurs (*Rosarium*, 1° partie, sermon 9, dernière division, lettre T) le prédicateur rappelle une décrétale d'Innocent III, qui oblige sous peine d'excommunication les médecins à exhorter leurs clients malades au repentir et à la confession de leurs fautes. Est-ce pur hasard si la *Metaphora medicinae* (f° XVIII, r°) rapporte également cette prescription ?

Dans le *Mariæ* on consultera le « sermo 4 de Nativitate Mariæ » où, à propos des sujets « De colore cutis Mariæ, de colore capillorum Mariæ », les médecins sont conviés à donner leur avis. *Ibid.*, 9° partie, 2° sermon, dans un développement de trois colonnes, la Sainte Vierge est comparée à l'éléphant.

(2) *Modus*, prologue ou lettre dédicatoire : « ... y tambien se notan muchos que aviendo bien aprendido : se contentan con saber que su sciencia es lucrativa e con la theorica della : teniendo en mas el discutir sillogismos que el aplicar beneficios, olvidando la advertencia que les da el Cornelio Celso dicens : « Egri non eloquentia medici, sed remediis curantur ».

CHAPITRE VI

LA « SUBIDA DEL MONTE SÍON »

ANALYSE DES DEUX PREMIERS LIVRES

L'*Ascension de la montagne de Sion* étant aujourd'hui presque introuvable, l'analyse détaillée, voire minutieuse, de l'ouvrage rendra d'inappréciables services, en attendant qu'une réimpression moderne le mette à la portée du public. Je me propose de suivre pas à pas la deuxième rédaction (1538) qui représente la pensée définitive de l'auteur, mais j'indiquerai au fur et à mesure de l'exposé les plus importantes variantes du texte primitif 1535. Au livre troisième cependant nous rencontrerons deux écrits absolument distincts, qu'il nous faudra de toute nécessité résumer à part l'un de l'autre, ce sera l'objet du chapitre suivant. Un chapitre spécial sera également consacré aux traités eucharistiques, ainsi qu'aux sources et enseignements de la *Josephina*¹.

I. Les préliminaires

Introduction Le *Mont Sion* s'ouvre par une épître au cardinal Alonso Manrique, archevêque de Séville et grand Inquisiteur, lequel avait en 1527 accepté l'hommage du *Modus faciendi*. Enhardi par tant de condescendance, notre franciscain lui adresse et lui recommande son traité spirituel dont les trois parties peuvent se ramener, dit-il, aux trois clauses du verset évangélique (Mat., 16, 24) : « *Qui vult venire post me, abneget semetipsum* (connaissance de nous-mêmes), *tollat crucem suam* (imitation de Jésus-Christ) *et sequatur me* (union à Dieu dans la quiétude).

(1) Il serait tout aussi logique, pensera peut-être quelqu'un, de commencer par faire connaître le texte primitif et d'y ajouter les différences des éditions postérieures. Malheureusement je n'ai sous la main, pour l'édition de 1535, que la photocopie de tout le livre III et de nombreuses notes sur les autres parties. En revanche je dispose d'une magnifique édition 1538 que je cite toujours, sauf avis contraire.

La dédicace nous apprend que le volume a subi l'examen de trois savants théologiens et qu'au bas de l'approbation figuraient, outre leurs noms, les signatures de quatre personnages considérables : le chanoine inquisiteur et le proviseur de l'archevêché de Séville, le vicaire général des Franciscains cismontains Nicolas Herborn et le ministre provincial de la province des Anges¹. Manrique pourra donc en toute sécurité donner l'*Imprimatur* à un livre destiné à nourrir le troupeau des fidèles. Avec une singulière audace, le frère convers rappelle au cardinal ses devoirs de pasteur, l'exhorte à prêcher d'exemple et à sanctifier les années qui lui restent à vivre. Cf. *supra*, ch. III.

Le corps de l'ouvrage est précédé de dix pages préliminaires comportant une remarque (*un notable*), trois règles et trois avis (*presupuestos*). La remarque a pour but d'expliquer le titre : *Ascension de la montagne de Sion*. Suivant le Psalmiste (Ps. 47, 7), le mont Sion est séparé de l'Aquilon : « Fundatur exsultatione universae terrae mons Sion, latera Aquilonis, civitas Regis magni ». Entendez que le contemplatif doit fuir le froid et les tempêtes du siècle pour gravir les cimes de la quiétude. Le mont Sion figure la contemplation reposée.

Viennent ensuite les trois règles. La matière des trois livres du *Mont Sion* est répartie en trois semaines et disposée en trois tableaux. La première semaine a pour objet la considération de notre néant, la deuxième la Passion du Christ, la troisième « la quiète contemplation de ce qui est purement intellectuel ». Division schématique et qui ne rend pas compte, tant s'en faut, de tout le contenu de l'ouvrage. Comme l'indique le titre courant, ce n'est qu'un sommaire et un résumé, « Sumario y recolecion de la sustancia de todo el libro ». Là encore, les Heures canoniales sont classées d'une façon analogue : depuis la récitation de Matines jusqu'à Prime, fixer les yeux sur notre misère ; de Prime à None et durant la messe, sur les mystères du Christ ; de None à Matines, sur le « pur intellectuel ». Mais avant tout l'âme suivra l'attrait de la grâce. Recettes pour surnaturaliser nos actes quotidiens : au lever de minuit, se rappeler le jugement dernier ; en se couchant, penser à la mort ; quand on boit, se souvenir du fiel et du vinaigre du Golgotha, et ainsi de suite. Varier ses lectures suivant les fêtes et les époques de l'année.

Premier avis : prier sans cesse et persévérer, telle est la condition fondamentale du progrès spirituel. Deuxième avis : Laredo s'excuse d'écrire sur la mystique, lui simple frère sans lettres, alors que de grands théologiens gardent le silence ; mais il ne fait qu'exécuter un ordre de ses

(1) Nicolas Herborn, né vers 1480 dans le Nassau, se fit remarquer en Allemagne par ses controverses avec les protestants. Élu le 18 mai 1532, à Toulouse, commissaire général des provinces cismontaines, il en était nommé vicaire général l'année suivante, par suite de la déposition du ministre général Paul Pissotti. Il mourut à Toulouse, le 15 avril 1534. Cf. *Dict. Théol. Cath.*, art. *Herborn*. Les ministres provinciaux de la province des Anges furent : de 1530 à 1534, le P. Francisco de la Hinojosa ; de 1534 à 1536, le P. Thomas de San Luis. Cf. GUADALUPE, *op. cit.*, p. 476.

supérieurs. Troisième avis : comme les doctrines spirituelles et les textes des Saints Livres sont très obscurs, il faut les ruminer et approfondir durant de longues heures d'oraison, parfois une année entière, avant d'en saisir le sens caché.

Ici prend place le prologue, adressé par l'auteur à son Père Provincial qui lui a prescrit de publier le livre. Laredo commente saint Matthieu, XI, 29 : « Tollite jugum meum super vos et discite a me quia mitis sum et humilis corde et invenietis requiem animabus vestris ». On n'arrive au repos de la quiète contemplation qu'en se chargeant du joug du Christ, de la Croix, au pied de laquelle l'écrivain dépose son œuvre.

Édition de 1535. — La dédicace à Manrique est exactement la même que celle de 1538 et les indications relatives aux censeurs valent surtout pour la première édition. Dans celle-ci on compte trois remarques (*notables*) contre une seule dans le texte de 1538. La première explique le titre *Subida del Monte Siôn*, comme précédemment à quelques formules près. Dans la seconde, après nous avoir confié que pendant plus de six ans il a dû retoucher son travail et répondre aux objections des théologiens, l'auteur hésite à croire néanmoins que le livre ait chance de plaire à tout le monde. Au troisième *notable*, les savants et plus encore les ignorants, peu versés dans l'oraison, sont invités à ne pas juger hâtivement les écrits spirituels.

Les trois règles et les trois tableaux comme plus haut. Dans le « Sumario y recolecion », qui est ici plus étendu (3 pages au lieu de 1 et 1/2), la distribution des sujets suivant les jours de la semaine, les fêtes de l'année et la condition des personnes, reçoit également une forme plus détaillée et plus précise, surtout pour les livres II et III.

Les trois *presupuestos* sont identiques dans les deux éditions. Il en va de même de l'adresse au Père Provincial : *Prologo responsorio a la obediencia*, sauf le début et la fin. Au début nous trouvons en 1535 l'intitulé suivant : « Raccourci assuré et certain pour cheminer en trois journées complètes jusqu'au sommet du mont de la contemplation quiète ». La fin du prologue explique ce titre et mentionne la révision du traité par le P. Olabe¹.

Laredo, on s'en souvient, divise la vie spirituelle en trois étapes, qu'il appelle *jornadas* (journées) en 1535, semaines en 1535 et 1538, mais qui couvrent en réalité un espace de plusieurs années et ont pour objet la connaissance de notre néant, l'imitation de la Sainte Humanité, la contemplation de la Divinité. Les dix premiers chapitres de l'ouvrage vont, semble-t-il, à justifier cette division tout en distribuant des conseils variés.

Les 10 premiers chapitres. La noblesse de l'âme, enseigne l'auteur, consiste à reconnaître sa propre bassesse et la grandeur divine. Notre union à Dieu, source de vie, notre oraison devraient être de tous les lieux et de tous les instants, si la déchéance originelle ne nous en rendait incapables (ch. 1). A l'exemple du Christ, son Réparateur, l'homme n'accèdera à la gloire, c'est-à-dire à la contemplation, que par la porte de la pénitence. Ayant roulé dans les bas-fonds, il ne gravira la sainte Montagne qu'en « s'appuyant sur

(1) « Atajo seguro e cierto para caminar por tres cumplidas jornadas hasta la altura del monte de la contemplacion quieta ». Dans l'édition 1535 le titre courant est, suivant les traités : « Jornada I, II ou III en la via contemplativa », disposition qui disparaît en 1538 pour faire place aux titres suivants : « De anichilacion, De los mysterios de Christo, De quieta contemplacion ».

le bourdon de la Croix ». *Tollat crucem suam* : en règle générale, ainsi que l'enseignent les saints Docteurs, il faudra s'exercer durant quelques années (*algunos años*) à la mortification des sens et de l'esprit, à l'imitation des vertus du Sauveur, avant de prétendre s'élever à la contemplation de la « haute Divinité », « des choses incorporelles et de leur Créateur » (ch. 2). Deuxième condition : *Abneget semetipsum*. Renoncer à tout péché et aux perverses inclinations ; étouffer en nous la propre estime par l'humilité et l'amour du mépris. Travail de renoncement qui d'ailleurs va fort bien de pair avec l'imitation du Sauveur (ch. 3). Encore l'importance de l'humilité, « clé de ce jeu ». Que les commençants, durant la première et la deuxième années, n'aspirent pas « aux choses essentielles de la haute Divinité ». Qu'ils se contentent d'entrer en eux-mêmes et d'en rester là ; qu'ils s'habituent à discerner l'action et la présence divines dans les objets les plus infimes : une lentille, une fourmi, un bout de bois, une brique. En résumé, durant les premières années : méditer sur la Divinité avec mesure et précaution ; sur la sainte Humanité, le plus possible ; quant à notre néant et vileté, on n'y insistera jamais trop (ch. 4). Suivent les dix-sept degrés de l'échelle mystique menant à la perfection ; dix-sept avis élémentaires : cinq ont pour objet la garde de la langue, cinq autres concernent l'homme tout entier, quatre se rapportent à l'âme seule, les trois derniers répètent le refrain que nous entendrons encore souvent : se connaître soi-même, imiter Jésus-Christ, élever l'esprit vers Dieu. Après avoir énuméré les dix-sept degrés annoncés, Laredo adresse encore six avis et conseille spécialement de ne pas estimer les consolations pour elles-mêmes et de se dépandre de tout ce qui n'est pas Dieu (ch. 5). Il est permis pourtant de chercher Dieu avec sa douceur. Tout comme le rayon des abeilles enferme cire et miel, de même trouve-t-on dans le Christ lumière et suavité. Si Dieu envoie la consolation, remercions-le de nous attirer à Lui ; aux jours de sécheresse, avouons notre indignité (ch. 6). L'auteur en revient à son leitmotiv : notre néant, le Christ, Dieu. L'homme est un vase composé de plomb (le corps) et de laiton (l'âme infectée du péché originel), qu'un habile orfèvre (Dieu) se plait à orner d'or et d'argent, d'émaux et de pierres précieuses. Nos vertus viennent de Dieu, seules la pauvreté et la misère nous appartiennent en propre (ch. 7). L'humanité de Jésus avec sa croix est l'unique porte de l'amour contemplatif. Le temple de l'âme se bâtit en trois jours : le premier, on creuse les tranchées des fondations (connaissance de soi) ; le second, s'élèvent les murailles sur la pierre angulaire (imitation du Sauveur). Le mortier, indispensable à la construction, est fait de chaux et sable (vie rigoureuse) additionnés d'eau (larmes du repentir). Le troisième jour on met la clé de voûte, l'âme se fixe en l'amour cordial de son Créateur (ch. 8). Comment interpréter les textes : « Oportet semper orare (Luc, 18,1) et « Sine intermissione orate » (I Thes., 5, 17). L'oraison continuelle doit être possible et sans trop grande difficulté après un long apprentissage. L'âme, habituellement recueillie en présence de Dieu, prie sans

cesse, sa prière ne s'interrompt même pas durant le sommeil (ch. 9). Enfin la triple division du livre est à nouveau rappelée. Le candidat à la perfection doit s'étendre successivement sur trois couches : un lit de cendre et de poussière (humble estime de soi), un lit d'épines (imitation du Christ), un lit de roses (*quietud en la celsitud divina*). L'âme très avancée entre rarement en l'oraison, car elle en sort bien peu souvent. Prière à réciter avant la méditation (ch. 10).

En somme, les dix premiers chapitres semblent une justification de la division de l'ouvrage.

Édition 1535. — A défaut de différences saillantes, il y a lieu de noter une petite particularité qui se manifeste au cours de tout le livre : l'intitulé des chapitres est ici plus long et comprend plusieurs propositions, dont les premières seules seront reproduites en 1538. Par exemple, le ch. 3 « Que cosa sea negarnos : e como se ha de inquirir e conocer la humildad y que antes de convenientes principios no se ha el anima de alçar a quieta contemplacion ». Ch. 7 : « Por una distinta comparacion da a conocer nuestra estima natural e anonadada. Ch. 8 : « Que para entrar en el amor es propia puerta la cruz : y para tomar la cruz es propia fuerça el amor : y el amor es edificio y la cruz es el cimiento y requiere que haya çança de nuestra anichilacion ». Les mots en italique sont propres au texte de 1535. Enfin le chapitre 10 y est suivi d'un court appendice où sont annoncées les six premières méditations, qui introduisent l'âme « dans l'année du noviciat de la nouvelle religion ».

LIVRE PREMIER

II. Exercice d'anéantissement (anichilación)

Connaissance de nous-mêmes

Le livre premier du *Mont Sion* décrit la première étape de la vie spirituelle que Laredo appelle assez improprement première journée ou première semaine. Il contient en fait trois séries de sept, ou vingt et une considérations ; en d'autres termes des méditations pour tous les jours, durant trois semaines entières, dont l'objet central est la connaissance de nous-mêmes.

Première semaine. Les six premiers jours, six ouvriers creusent la tran-
Les six ouvriers chée de notre humilité. Ce sont les questions et réponses qui suivent.

Lundi (ch. 11). « Que suis-je ? Terre assez malpropre ». *Memento quia pulvis es*. Un peu de boue, voilà notre origine. Bien plus, avant la création de la terre, nous n'étions que néant. Seul le néant nous appartient en propre ; tout ce qui en nous a quelque prix, rend gloire à la divine Libéralité.

Mardi (ch. 12). « D'où est-ce que je viens ? Du sable sec ». De nos parents nous ne tenons, outre le péché originel, que la semence humaine. Or, abstraction faite de l'esprit vital qui l'anime et qui a Dieu pour auteur, le sperme abandonné à lui seul est la matière la plus horrible et la plus

abominable qui se puisse imaginer : « minima en cantidad, aborrecible en calidad ». A ne regarder que son corps l'homme vaut moins que le néant. Soit en effet deux vases de même grandeur et beauté, l'un net et vide, l'autre rempli de pourriture. Qui ne choisirait d'emblée le vase propre et vide ? C'est ainsi que notre corruption native nous met au-dessous du vide et du néant. Dieu seul a formé nos muscles et nos organes ; par pure générosité il accepte néanmoins que les œuvres qui en procèdent nous soient attribuées.

Mercredi (ch. 13). « Par où suis-je venu ? Par un terrain très accidenté ». Il est bon, surtout les deux premières années après la conversion, de revenir en détail sur les fautes grandes et petites de la vie passée, en moyenne une fois par semaine. Quant aux péchés d'impureté, on se les rappellera uniquement en bloc et en général.

Jeudi (ch. 14). « Où suis-je ? En pays dangereux ». En exil, exposé aux embûches du triple ennemi : chair, monde, démon. Le monde est « prison de l'esprit, désert pour l'âme ». Inconstance du monde, brièveté de la vie, décrites dans le style déclamatoire d'Antonio de Guevara. Cependant, il y a peut-être moins de périls dans la vie religieuse ? Sans doute, mais il sera plus demandé à qui a reçu davantage. Et puisque nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine, que chacun mette sa confiance en Jésus-Christ. Différence entre *anima*, *spiritus*, *mens*.

Vendredi (ch. 15). « Où vais-je ? A la terre fangeuse ». Méditation sur la mort. Description, d'après saint Augustin, du cadavre d'un empereur. Vanité de la vie, malheur de l'âme qui expire en état de péché grave. Au chapitre 16, et à propos de l'*In pulverem reverteris*, l'auteur s'engage dans une longue dissertation scolastique, touchant la dissociation de l'organisme. Les qualités de notre corps, dit-il, feront retour aux éléments premiers (terre, eau, air, feu) d'où elles proviennent, et les éléments nous les restitueront intégralement au jour de la résurrection. La théorie ne cadre pas entièrement avec les vues de l'un des théologiens censeurs, qui ajoute deux pages d'observations, d'ailleurs bienveillantes, où sont cités saint Augustin, Scot, Occam et Biel.

Samedi (ch. 17). « Que porté-je ? Une lourde charge de terre ». Ceux qui courent la poste ne doivent pas s'encombrer de poids inutiles. Comme viatique, on leur conseille, non de lourdes viandes, mais des aliments légers : raisins secs et eau pure. Que le voyageur spirituel renonce de même à ses habitudes vicieuses (les viandes), qu'il regrette les égarements de la vie passée (*passas*, raisins secs), qu'il verse des larmes de repentir (eau pure). A ce menu quotidien il ajoutera de temps à autre du pain et du vin, c'est-à-dire, la méditation des souffrances du Sauveur et la Sainte Communion.

Dimanche (ch. 18). Jour de fête et de repos, même pour notre frère l'Âne (le corps), auquel on donnera foin et avoine selon ses nécessités. Il n'y a donc pas de méditation proprement dite pour ce premier dimanche, mais seulement des commentaires allégoriques de la Bible. Trop souvent

néanmoins, écrit l'auteur, le corps est tout petit âne sarde pour travailler, gros mulet pour manger, beau cheval pour se pavaner. Dessin général et grandes lignes de la semaine suivante.

Édition 1535. — Identité substantielle du texte, abstraction faite de quelques minuties. Au ch. 12, par exemple, Laredo emploie *nonada* de préférence au *nada* de 1538. Le ch. 14 procède en un endroit par demande et réponse. Au ch. 15, l'écrivain laisse en latin le passage de saint Augustin, avec l'espoir que les lecteurs peu familiarisés iront en solliciter la traduction auprès d'un lettré, qui profitera lui-même du sermon.

Deuxième semaine. Le plan ne manque pas de pittoresque : à quelles conditions le cavalier est-il en sécurité sur sa monture ?
L'équipement du cavalier Il a besoin d'un frein, de deux rênes et d'une selle ; bien mieux, d'une selle de cuir, munie de sa housse, également de cuir. Il lui faut encore deux étrivières, deux étriers et deux éperons.

Lundi (ch. 19). Le frein est destiné à la langue. Soyons muets à l'exemple de Zacharie, nous serons mieux disposés à chanter le Seigneur quand il nous visitera. Cinq avis, déjà énoncés précédemment au chapitre 5 : a) ne dire que la vérité ; b) se garder des expressions inconvenantes (*no limpias*) ; c) ne jamais dénigrer le prochain ; d) pas de paroles oiseuses ; e) ne dire que des choses utiles ; mais un mot aimable, exigé par la charité, ne va jamais sans fruit.

Mardi (ch. 20). Les deux rênes, jointes par un nœud, symbolisent l'amour de Dieu et l'amour du prochain, qui s'alimentent au même foyer, la Charité incréée. Se détacher de toute affection exagérée, fût-elle honnête. Nous devons à Dieu reconnaissance, satisfaction, dilection. L'auteur semble ensuite décrire, de façon très obscure, une vision qu'il aurait eue. Cependant que personne ne se prévale des faveurs célestes, car Dieu les donne et les communique à son gré, suivant les mystérieux décrets de la prédestination. Si le juste a plus de vertus que l'impie, c'est qu'il les a reçues gratuitement de la générosité divine.

Mercredi (ch. 21). La selle figure l'oraison assidûment fréquentée où l'âme s'établit et se repose en Dieu, lequel dit à sa nouvelle épouse : « Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos, etc. ». Persévérer malgré les aridités. Trois conseils aux débutants et aux progressants : a) vaincre la sensualité durant l'oraison, c'est-à-dire ne pas prendre une position trop commode ; b) ne pas voletter à l'étourdie, comme une pie, d'une pensée à l'autre, car ce pourrait être un stratagème du démon jaloux de notre profit. On déjouera ses ruses en cessant pour lors toute considération discursive (*negar todo el pensar*) et en se contentant d'un regard très simple fixé sur Dieu (*no quiero sino mirar*) ; c) il y a un autre genre de quiétude infusée par Dieu ; mais l'homme doit tout d'abord s'habituer à faire agir ses facultés : qu'il monte vers Dieu pour contempler son immensité ; qu'il descende en lui-même constater sa propre misère.

Jeudi (ch. 22). Par la housse (*guardopolvo*) qui recouvre la selle, il faut entendre le recueillement extérieur de nos organes. Quant au cuir

même de la selle, il représente le recueillement intérieur de l'âme, continuellement repliée sur elle-même et en présence de Dieu, afin de prier sans interruption. La règle de saint François commande de travailler sans éteindre l'esprit d'oraison.

Vendredi (ch. 23). Aux deux étrivières correspondent deux vertus : obéissance et charité. Il faut toujours sacrifier la prière ou du moins le recueillement extérieur à l'exécution des ordres reçus, au service des malades, à la consolation des affligés. La prière qui n'enseignerait pas ces deux vertus ne serait que farce et duperie (*burla*). Histoire tirée des Chroniques franciscaines : un religieux, favorisé de l'apparition de Notre-Dame, entend un malade gémir auprès de sa chambre et quitte aussitôt la vision céleste pour assister son confrère. De retour chez lui, il retrouve la Sainte Vierge qui le félicite de sa manière d'agir.

Samedi (ch. 24). Les étriers signifient patience et humilité. Parfois Dieu communique à l'homme un sentiment extraordinaire de son abjection. La patience n'est pas moins indispensable : prévoir les cas où l'on devra réprimer sa vivacité, ne jamais répondre même aux inférieurs ou aux égaux, prier pour ceux qui nous accusent et nous blâment, imiter Jésus doux et humble de cœur.

Dimanche (ch. 25). Crainte révérentielle et amour filial envers Dieu, tels sont les deux éperons du cavalier. Cependant l'amour et la joie finissent par chasser la crainte, si bien que l'homme spirituel se méfie uniquement de lui-même. Apologue du laboureur sans travail, que le roi accueille en son palais avec une bonté de père.

Édition 1535. — Le ch. 19 de l'édition 1538 (fin du 1^{er} avis) cite un extrait de lettre, où un serviteur de Dieu proteste que pour rien au monde il ne voudrait mentir « fût-ce en parlant au Turc » ! Ce passage manque au ch. 19 de 1535, mais s'y trouve ailleurs, II, ch. 32, avec la reproduction intégrale de ladite lettre. Par contre, en 1538, l'auteur, supprimant le début de la lettre au ch. 32 de la II^e partie, omet le passage en question.

Troisième semaine. Le plan est ici beaucoup moins net que dans les
Diverses vertus
à pratiquer semaines antérieures. L'auteur propose simplement un choix de considérations sur quelques autres vertus.

Lundi (ch. 26). La justice sera le guide du cavalier spirituel. Il faut rendre à chacun ce qui lui est dû : au monde le mépris, à cette vie la patience, à la vie future d'ardents désirs, au prochain la charité, à Dieu nos hommages. Établi dans la justice, l'homme pourra jeter la pierre à la femme adultère, c'est-à-dire, réprimer la sensualité et corriger son âme peu empressée de répondre aux inspirations de l'Époux divin.

Mardi (ch. 27). Comment adorer Dieu en esprit et en vérité : en se connaissant soi-même, en imitant Notre-Seigneur, en s'élevant par-dessus tout le créé à la contemplation de l'Être divin. Rejet des gloses protestantes de la Bible.

Mercredi et jeudi (ch. 28). Conséquences du péché originel et du péché mortel. Adam, créé dans un état d'intégrité parfaite, contemplait Dieu sans interruption. La faute du premier homme se transmet aux descen-

dants et annula tous les privilèges de noblesse (*hidalguía*). Seule, Marie échappe à la loi, en prévision des mérites de son divin Fils. Comme un vase d'or tombant dans la fange, l'âme est souillée au contact de la chair. Miséricorde du Seigneur envers ceux qui l'offensent.

Vendredi (ch. 29). Notre dette de reconnaissance à l'égard de Dieu est expliquée dans une comparaison. Une pauvre femme jette au fumier son nouveau-né, fruit de l'adultère. Le roi, allant à la chasse, recueille l'enfant, l'adopte et le traite à l'égal de ses autres fils. Supposez que l'enfant, devenu jeune homme, se révolte contre son bienfaiteur : c'est l'histoire de tous les chrétiens infidèles à leurs engagements.

Samedi (ch. 30). Dans quelle faible mesure nous pouvons acquitter notre dette, un autre apologue va le suggérer. Un paysan, réduit à la misère, doit mille ducats à un très riche marchand, lequel, mû de compassion, lui remet la plus grande partie de sa dette : 990 ducats ; et pour payer les dix autres, le brave homme versera un maravédi par jour. Voyant la bonne volonté du débiteur, son créancier lui fait de temps à autre de généreux cadeaux, dont la valeur totale dépasse mille ducats. C'est ainsi que nous payons Dieu avec ses propres dons. Le maravédi symbolise notre souci de le servir et de prier avec ferveur. Les largesses du créancier représentent les consolations de l'oraison. Jésus-Christ est le riche marchand qui, par sa passion, nous a rachetés de l'esclavage.

Dimanche (ch. 31 à ch. 36). La mortification corporelle forme l'objet des six derniers chapitres de la première partie. Les santés robustes auront à cœur de s'appliquer résolument aux rigueurs de la pénitence, sans oublier les lois de la discrétion. Le jeûne, particulièrement, soulage l'estomac, fortifie l'âme et la dispose à la contemplation, pour ne rien dire des autres avantages que célèbre la préface du Carême : « *jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et præmia* » (ch. 31). Dans la vie commune, les aspérités de la pénitence, jointes à l'humilité et à la pureté d'intention, édifient le prochain : « *Luceat lux vestra...* » (ch. 32). Malheureusement, les mortifications pratiquées en public risquent de nourrir la vaine gloire, mais si des motifs peu surnaturels se glissent en nos bonnes œuvres, il suffira de rectifier l'intention (ch. 33). L'usage du vin est fortement déconseillé par Laredo qui depuis longtemps n'en boit jamais et assure que la privation, sensible au début, ne lui coûte plus guère. Ensuite rien ne mate la chair comme les saintes veilles (ch. 34). Ismaël persécutait Isaac ; de même les religieux tièdes critiquent parfois leurs confrères mortifiés, qu'ils rougissent de ne pouvoir ou de ne vouloir pas imiter (ch. 35). Plus l'homme spirituel progresse, plus il se persécute lui-même, plus il comprend la nécessité de dompter le corps et d'en châtier les inclinations perverses (ch. 36).

Édition 1535. — Le procédé par questions et réponses est particulièrement employé aux chapitres 27, 32 et 35, sans que la doctrine subisse des variations notables.

On aura remarqué ci-dessus qu'il y a une seule méditation pour le mercredi et le jeudi de la troisième semaine (ch. 28). Il n'en va pas de même dans l'édition primitive où le jeudi possède son propre chapitre de quatre pages intitulé comme il suit :

« Capi. XXIX que resumiendo quanto ha dicho : entiende la auctoridad *Astilit regina*: tocando puntos delgados e muy dignos de sentir ». C'est donc en partie un résumé, une reprise de notions déjà exposées. Et, en effet, surtout au début, l'auteur revient sur les métaphores et comparaisons précédentes : couche de poussière, tranchée, assises du temple, murailles, les combine entre elles et avec d'autres encore inédites (le jeu de pelote, la reine parée de brocart) d'une façon si étrange qu'il en résulte un morceau confus et amphigourique bien digne d'être sacrifié dans les éditions ultérieures. Le sens général est que l'âme, d'abord abîmée et ensevelie dans la considération de sa misère, surgit la deuxième semaine ornée de l'éclat des vertus les plus variées : *Astilit regina*...

Les deux dernières pages fournissent cependant des précisions intéressantes. Pour Laredo, une semaine représente une année complète. Fort de sa propre expérience et de l'avis de ses directeurs, il veut que les deux premiers exercices : connaissance de nous-mêmes et étude de la Sainte Humanité, soient menés de pair pendant un minimum de deux ans, ou mieux durant trois ans, après lesquels il sera permis à l'âme généreuse de prétendre à la quiète contemplation.

Si le livre 1 compte 36 chapitres dans l'une et l'autre éditions, c'est parce que le chapitre 32 de 1535 (sur la mortification) est divisé en deux en 1538 où il donne naissance aux chapitres 31 et 32. Quelques minimes détails sont omis dans la deuxième rédaction : l'austérité de saint Thomas, archevêque de Cantorbéry, n'est mentionnée que dans le texte de 1535, après les pénitences de l'apôtre saint Pierre.

DEUXIÈME LIVRE

III. Les mystères de la Sainte Humanité

La deuxième partie du *Mont Sion* débute par un avant-propos (*prohemio*) où l'auteur s'excuse à nouveau de son ignorance et de sa vie relâchée. Le livre, consacré à la Sainte Humanité, embrasse trois sections : *a*) les mystères de l'Incarnation du Verbe et de la Nativité (ch. 1-12) ; *b*) les scènes de la Passion (ch. 13-32) ; *c*) la résurrection et la glorification du Sauveur (ch. 33-53).

Incarnation et nativité Décrivant dans un style alambiqué la naissance éternelle du Verbe, Laredo compare les trois divines Personnes à trois fleuves égaux, qui dérivent d'une source unique et se rencontrent en un même océan. Un jour l'un des fleuves sortit de son lit : ce fut l'incarnation de la deuxième Personne, sa naissance dans le temps (ch. 1). Autres applications des mêmes symboles : la mer sans rivages est la nature infinie du Verbe ; le fleuve étroit, l'humanité qu'il s'est unie ; la source, les entrailles de Marie. Le fleuve conduit à la mer : il n'y a pas de meilleur chemin que la Sainte Humanité pour parvenir à l'essence divine. La foi seule révèle ces hautes vérités (ch. 2). À peine le *Fiat* de la Sainte Vierge est-il prononcé, que l'Homme-Dieu prend possession de son chaste sein. La divinité pénètre le moindre atome de la chair assumée, tout comme le corps du Christ se trouve tout entier dans la plus petite parcelle des espèces consacrées (ch. 3). « Qui conceptus est de Spiritu sancto ». En réalité, les trois divines Personnes ont coopéré à la formation de la Sainte Humanité, au moment précis de l'union hypostatique (ch. 4). Nouvelle variation sur les symboles antérieurs : la source est la Divinité, le fleuve

la Sainte Humanité, toutes deux renfermées dans les entrailles de Marie qui est à la fois source et cité de Dieu : « Fluminis impetus laetificat civitatem Dei ». Comment le sein d'une vierge peut-il contenir l'immensité et la grandeur sans limites (ch. 5). « Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus ». Ce n'est là qu'une similitude destinée à mettre en lumière l'unité de personne du Verbe incarné (ch. 6). L'auteur essaie ensuite de définir ce qu'est la *substantia simplicissima*. L'herbe, dit-il, et la viande, sont des substances, parce qu'elles *sustentent* d'autres corps par la nutrition. La substance très simple est celle qui, se suffisant à elle-même, n'a besoin d'aucun autre élément pour la constituer et la soutenir (ch. 7). Dieu, continue Laredo, est partout par essence, par présence et par puissance. En toute créature, même la plus infime, une herbe, une fleur de lentille nous pouvons admirer la sagesse et l'habileté de l'Artiste divin (ch. 8). Dans un vaste tableau, la fabrique de l'univers est assimilée à un immense atelier de métallurgie, où sous la direction du Grand Ingénieur travaillent des employés subalternes (mouvements du ciel, planètes, signes du Zodiaque) et quatre entrepreneurs (les quatre éléments) qui ont la charge de fondre les vases moins précieux, les végétaux et les animaux destinés à servir et à éprouver l'homme ici-bas. Dieu se réserve l'œuvre la plus délicate : l'âme humaine, belle médaille d'or, où il imprime son image et sa ressemblance. Le démon ayant volé cette médaille au paradis terrestre, le Verbe s'incarne pour la récupérer (ch. 9).

Reprenant une idée émise plus haut, l'auteur montre comment Jésus crucifié est la seule voie qui mène à Dieu. Le fleuve coule vers l'océan, sans que nul obstacle arrête sa course. Les endroits où l'eau semble dormir et se reposer, symbolisent la contemplation quète. Le fleuve se perd dans la mer : figure de l'union transformante. Pour traverser la mer houleuse de cette vie, l'âme doit se procurer une solide barque, munie de voiles, dont le Christ sera le pilote (ch. 10). Les éloges des *Proverbes* (31, 10) touchant la Femme forte sont appliqués *sensu allegorico* à l'âme contemplative (ch. 11). Le dernier chapitre de la section comprend d'abord un sermon fort bien divisé pour le 24 décembre, sur le thème : « Hodie scietis quia veniet Dominus et mane videbitis gloriam ejus ». Puis une longue méditation sur la fête de Noël. Ne pas se contenter d'une compassion sensible et trop naturelle à l'égard de Marie et de son Fils nouveau-né, mais considérer plutôt des yeux de la foi les excellences et les vertus suréminentes de la sainte Vierge et ne jamais perdre de vue la nature divine de l'Enfant à Bethléem, en se servant par exemple du symbole de saint Athanase (ch. 12).

La Passion Au début de la seconde section, Laredo expose une méthode très originale pour méditer les scènes de la Passion. Que l'âme, dit-il, ne les reconstitue pas en dehors d'elle-même, qu'elle ne se rende pas en imagination aux Lieux Saints, mais que tout se passe dans le cœur large et spacieux de l'homme : à la flagellation, le cœur sera la

colonne ; sur le Calvaire, il sera le roc où fut enfoncée la croix et cette considération recueillie de la Sainte Humanité servira de préparation à la pure contemplation. De même en face d'un tableau, d'une sculpture, on essaiera avant tout de pénétrer le sens de la représentation. Prière de saint François, à réciter avant l'oraison. Six conditions de l'oraison mentale, déjà énoncées à la fin du 3^e *Presupuesto* (ch. 13). L'auteur compare ensuite du point de vue de l'activité des facultés, les trois étapes de la vie spirituelle. Pour connaître notre misère, l'intelligence doit chercher la vérité au dehors (*por via de inquisicion e discurso de entendimiento*) ; la pure contemplation de la divinité se fait par mode de réception de la volonté ; quant à la considération de la Sainte Humanité, elle tient des deux procédés : on prend au dehors les récits évangéliques (*por inquisicion de entendimiento*), puis on les grave au fond du cœur (*por recepcion de voluntad*) (ch. 14). Trois comparaisons illustrent ces données. Deux marchands sont associés : le plus jeune parcourt foires et marchés et va trouver les débiteurs chez eux pour les forcer à payer : travail de l'entendement discursif. L'autre, plus noble et plus âgé, reste assis à son bureau où les clients apportent leur argent : rôle de la volonté. Variante de la même idée : l'âme est un grand seigneur, la volonté son premier majordome, l'intelligence l'officier fiscal (*el alguazil de las rentas*). En l'état de parfaite réception, l'âme ressemble à un parchemin lisse et raclé, sur lequel un scribe ou un peintre tracent les lettres ou dessins qu'il leur plaît (ch. 15). Laredo réédite enfin les quatre degrés bien connus au Moyen Age de l'échelle mystique : lecture, prière, méditation, contemplation. Il y ajoute la spiritualité pure et simple qui atteint les objets incorporels (ch. 16).

Ici commence la série des scènes à méditer. Elles sont accompagnées de vignettes naïves, comme précédemment l'Annonciation et le mystère de Noël. En premier lieu, la prière à Gethsémani : Jésus faiblit à la vue des tourments qui l'attendent et l'on nous donne l'explication des *Doctores Médicos* du xvi^e siècle touchant la sueur de sang (ch. 17). Les quatre juges de l'Agneau divin : Anne, Caïphe, Hérode et Pilate sont des ours féroces, escortés chacun de mille loups enragés (ch. 18). Durant la flagellation, le Sauveur reçoit plus de 5.400 coups. Son corps ne forme qu'une plaie ; Marie, qui l'aperçoit à travers une fenêtre grillée, en tombe évanouie. Véhémentes aspirations à Jésus couronné d'épines (ch. 19). Le livre *De Natura angelica*, écrit par le franciscain Eximenis, assure que 180.000 personnes assistèrent au spectacle de l'*Ecce homo*. Suit le portement de la croix jusqu'au Calvaire. Une des vignettes représente le miracle du voile de Véronique, bien que le texte n'y fasse point allusion (ch. 20). Les clous fixent à la croix les mains et les pieds du Sauveur (ch. 21). Notre franciscain témoigne d'une dévotion spéciale à la grosse corde qui entoura et blessa la gorge du Christ depuis l'arrestation jusqu'au moment présent, où la croix est dressée en l'air (ch. 22). Les chapitres suivants offrent une explication sommaire des paroles de Jésus agonisant. *Mulier*,

ecce filius tuus. Le titre de mère n'est pas donné ici à la Sainte Vierge de peur que son cœur n'éclate de douleur. Et Laredo traduit arbitrairement : « Femme, regarde ton fils en train d'expirer ! » (ch. 23). « Pater, ignosce illis ». « Hodie mecum eris ». Le bon larron, saint Dismas, vole en plein jour le paradis (ch. 24). L'abandon de Jésus, le *Silio* et le *Consummatum est* (ch. 25). Enfin le divin Patient rend son âme à Dieu (*In manus tuas*). Longue allégorie : Joseph, envoyé par Jacob à la recherche de ses frères, et tué par eux, était le type de notre Rédempteur. L'homme qui renseigna Joseph près de Sichem figurait l'apôtre saint Jean (ch. 26 et 27). Trois chapitres roulent sur les angoisses que ressentit la Mère des douleurs au pied de la croix, surtout quand fut appliqué le coup de lance. On se demande si le cœur de Marie était en celui de Jésus ou vice-versa. Rappel du glaive de Siméon (ch. 28-30). — On notera qu'en tout ce traité de la Passion, le style, presque toujours fort alambiqué, ne comporte guère qu'apostrophes, exclamations et interrogations. La tendance devient encore, plus accentuée lorsqu'il est question des souffrances de la Vierge, reine des martyrs. Le meilleur moyen d'honorer la sainte Croix, conclut l'auteur, c'est de jeûner au pain et à l'eau, et d'imiter l'esprit de pénitence du Christ et de saint François (ch. 31). Un des amis spirituels de Laredo nous dit encore dans une lettre sa façon personnelle de concevoir certaines scènes de la Passion : flagellation, couronnement d'épines, coup de lance (ch. 32). Et là-dessus prennent fin les mystères sanglants de Notre-Seigneur.

Triomphe et Glorification La désolation des amis de Jésus après la mise au tombeau est contrebalancée par le spectacle du Sauveur reçu en libérateur dans le limbe des Patriarches. Dans une sorte de diptyque, on pourra opposer l'abatement de Marie et l'allégresse de saint Joseph, la compassion de l'apôtre saint Jean et la gloire du Précurseur, les larmes de Pierre et la jubilation d'Adam, la crainte des Apôtres et le bonheur sans mélange des âmes justes, les sanglots des saintes Maries et la félicité des saintes femmes de l'Ancien Testament. Nous aurons ainsi joie et splendeur dans la partie haute de notre âme, tristesse et ténèbres dans la partie inférieure (ch. 33-34). Escorté de l'armée des justes tirés de l'esclavage, Jésus est comparé à David, à Joseph intendant du Pharaon, à Moïse, à Josué, à Noé. Séraphins et patriarches accompagnent l'âme du Sauveur qui va réveiller son corps dans le sépulcre. La vue des plaies glorieuses augmente la joie des anges et des élus. Marie, mieux que personne, apprécie la grandeur du triomphe de son fils (ch. 35). Suivent des allégories fort subtiles : l'âme contemplative apprend à interpréter au sens mystique divers détails des apparitions du divin Ressuscité (ch. 36). Exégèse inattendue du psaume 103, verset 4 : « Qui facis angelos, tuos spiritus » : les esprits des élus jouiront un jour de la vision béatifique tout comme les anges ; « et ministris tuos ignem urentem » : ces ministres sont les corps des justes qui ressusciteront à la fin du monde. L'auteur proteste néanmoins vouloir soumettre ses gloses au jugement de l'Église (ch. 37).

Le problème de la vision céleste continue de préoccuper Laredo, qui s'attaque aux textes de saint Paul (I Cor., 13, 12) : « tunc autem facie ad faciem... cognoscam sicut et cognitus sum ». Cependant nous ne comprendrons jamais parfaitement l'Être infini, que l'on a comparé à un centre sans circonférence, à un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part (ch. 38-39). Mais si Dieu est également partout, pourquoi disons-nous : « Pater noster, qui es in coelis ? » Parce que c'est au Ciel que nous espérons jouir un jour de sa présence béatifiante (ch. 40). Notre espérance, portant sur des objets incertains et ardu, est toujours mêlée de crainte. Les saints, au paradis, désirent sans nulle inquiétude le salut des prédestinés (ch. 41). L'âme des élus verra augmenter sa gloire accidentelle, au moment de sa réunion avec le corps, son compagnon pacifique : « Ecce homo pacis meae... » (Ps. 40, 10). On peut distinguer trois sortes de richesses : les biens matériels et périssables, les biens spirituels ou vertus, le trésor infini de l'Essence divine, que l'on atteint mieux par voie négative qu'à force de raisonnements. Cependant, puisque la création est une échelle qui conduit à Dieu, les sens doivent aider et servir les facultés supérieures (ch. 43-45).

Les six chapitres qui suivent renferment une description de la Cité des élus, inspirée de l'Apocalypse. La Jérusalem céleste est carrée avec trois tours à chaque angle. Au milieu du carré, brûle un immense cierge pascal, dont la cire figure le corps du Christ, la mèche son âme, la lumière l'Essence divine, une et trine. Les douze tours représentent les douze apôtres. On ne voit partout briller que gemmes et pierres précieuses (ch. 46). Rien toutefois n'égale l'éclat de la Sainte Vierge. Gloire essentielle et accidentelle des Bienheureux (ch. 47-48). Près du cierge central, brûlent neuf catégories de chandelles, de grandeur inégale qui toutes s'allument au même cierge pascal et les petites ne jalourent pas les grandes. Ce sont les neuf chœurs des anges. Les esprits célestes se comptent par milliards et sont en nombre quasi illimité, bien qu'un tiers ait apostasié. En effet, les hommes doivent combler les vides laissés par les rebelles et il restera encore de la place. De plus, toutes les âmes au moment de leur création sont confiées à un ange gardien, qui appartient généralement aux dernières hiérarchies ; or les hiérarchies supérieures ne sauraient être moins bien fournies en nombre. Victoire de saint Michel sur Lucifer (ch. 49-50). Dans l'immense champ de la Cité glorieuse, une seconde catégorie de chandelles, plus petites que les précédentes, et qui s'allument directement au Cierge central, représente les Bienheureux. Les plus grands saints brillent à l'égal des séraphins. Marie ne le cède en splendeur qu'au Cierge de l'Agneau (ch. 51). Les âmes pécheresses de l'Église militante ressemblent à des chandelles de mauvaise cire, dont la mèche, trempée de sel et de vinaigre, crépite et crisse quand on la veut allumer. Mais que l'on nettoie, que l'on purifie cette mèche ou cette âme par la confession, et le Cierge pascal lui communiquera aussitôt sa flamme. Hors de l'enceinte de l'Église, il y a d'autres chandelles de cire grossière et sans mèche. Avant de les

utiliser, il les faudra refondre et y introduire une mèche : symbole des fidèles non baptisés (ch. 52). L'auteur prévient que là se termine la matière de la résurrection du Christ et de la glorification des Bienheureux qui forment sa cour. On se demande alors ce que vient faire le dernier chapitre (ch. 53) consacré à la prééminence de la charité et qui n'est manifestement pas à sa place. De fait, dans la première édition, ce n'est pas ici qu'il se trouvait, mais au livre III, ch. 38.

Édition 1535. — Il n'y a que des variantes secondaires et presque toutes négligeables entre les deux éditions. Remarquer le procédé par questions et réponses dans le texte 1535 : ch. 6, 7, 8, 9, 10, 37, 38, 40. Le chapitre 32 est constitué par la lettre d'une « personne très spirituelle » ; lettre reproduite intégralement en 1535, tronquée de son début en 1538. Voir ici-même *supra*, p. 112, ce qui a été dit pour le livre I, ch. 19 (édition 1535).

Dans l'édition primitive, le ch. 52 est suivi d'un traité eucharistique de 23 pages (ch. 53-65) et d'un épilogue : durant la première semaine l'âme s'assoit pour manger le pain de la douleur ; durant la deuxième elle porte la croix avec Jésus-Christ. Au début de la troisième elle entend l'appel à la contemplation : « Surgite postquam sederitis (Ps. 126, 2) ». « Euge, serve bone..., intra in gaudium Domini tui ». Pendant les deux premières semaines le corps et l'âme vont de concert, durant la troisième l'âme s'avance seule, laissant le corps en arrière.

Le traité sur la Communion de 1535 n'est pas reproduit en 1538, mais remplacé par un autre « plus pénétré d'amour » vers la fin du livre III, ch. 32-39. Cependant l'édition 1538 (II, ch. 42, dernières lignes) continue d'annoncer « les trésors du Très Saint-Sacrement » pour la fin du livre II. Les deux traités eucharistiques seront analysés plus loin, au ch. 9.

CHAPITRE VII

LA « SUBIDA DEL MONTE SIÓN » (Suite)

LA DOUBLE RÉDACTION DU LIVRE TROISIÈME

Suivant le plan indiqué plus haut, le moment est venu d'aborder la partie la plus importante du *Mont Sion*, c'est-à-dire le livre III, et d'analyser successivement la première et la seconde rédaction qui offrent entre elles fort peu de points de contact.

I. Texte de 1535. Contemplation intellectuelle de la Divinité

La troisième *jornada* s'ouvre par une sorte d'avant-propos ou *prohemio*. De même que le laboureur sème dans les larmes et moissonne dans l'allégresse, ainsi le serviteur de Dieu, après les travaux et les mortifications des deux premiers livres, apporte maintenant son blé au grenier du grand Roi dans la quiétude et la joie de l'esprit. Cependant, même au sommet de la contemplation, l'âme doit constamment tracer de nouveaux sillons en sa chair par la pénitence et revenir à la méditation des souffrances de Jésus-Christ. Dans le traité lui-même, pour des raisons de clarté et de commodité je distinguerai cinq divisions : 1° Une longue d'introduction (ch. 1-11) ; 2° La partie centrale du livre (ch. 12-32) ; 3° La conclusion synthétique (ch. 33) ; 4° Les chapitres annexes (ch. 34-38) ; 5° L'appendice épistolaire, ou *extravagante*, se composant de quatorze lettres spirituelles.

1. Introduction Dès le début est affirmé un principe fondamental : il est licite au chrétien généreux d'aspirer dans une sainte ambition aux plus hautes cimes, à la possession de Dieu même, à condition que depuis longtemps il s'exerce à l'humilité et à l'imitation du Sauveur. Mais le nombre des années est moins à considérer ici que les résultats obtenus. A ce propos est citée une parole de saint Ambroise qui

sera souvent rappelée dans la suite : « Concevons une sainte ambition, lançons-nous dans une grande et noble entreprise, soupirons tout haletants vers les biens supérieurs » (ch. 1). Laredo, se comparant à l'ânesse de Balaam, déclare n'être qu'un vil instrument dans les mains de Dieu (ch. 2). Après quoi il répond au problème suivant : puisque la contemplation procure tant d'avantages, comment expliquer qu'il y ait si peu de candidats, car si beaucoup d'âmes s'engagent dans la bonne voie, très peu y persévèrent. Le grand obstacle est l'instinct de propriété. Trop de personnes, adonnées à l'oraison y cherchent leur consolation ou leur profit personnel. Or, il faut au contraire servir Dieu gratuitement, sans vues intéressées ; il faut le désirer pour Lui seul et pour son amour, n'avoir d'autre but que « sa gloire et son honneur », et Lui laisser le soin de pourvoir à notre récompense (ch. 3).

Il y a pourtant deux manières de s'unir au Souverain Bien. La première, la plus à la portée des âmes actives durant le « carême » de cette vie, consiste à discerner dans les créatures les attributs divins : puissance, sagesse, bonté. Contemplation très imparfaite, qui a besoin de la « sauce des créatures » pour trouver goût en leur Créateur et qui réclame des motifs pour aimer « Celui qui est un océan d'amour ». En revanche, le parfait contemplatif atteint Dieu immédiatement et sans mode en se recueillant au fond de son cœur. Cette contemplation, que Laredo rapproche de la vision des élus dans la « Pâque fleurie » du ciel, n'est possible ici-bas que par intervalles, en dehors desquels force nous est de revenir au miroir des créatures (ch. 4). Chez les Bienheureux dans la Gloire, la contemplation « silencieuse » de la Sainte Humanité ne gêne en rien leur acte principal qui est la vision de la Dêité. Mais pour nous, voyageurs errant parmi les ombres de la foi, il nous est indispensable de repasser les mystères du Sauveur et ce rappel discursif dans le « noviciat » de cette vie, est un obstacle à la quiétude de la volonté, dont l'unique objet est Dieu lui-même. Comme d'autre part l'on ne saurait négliger les souffrances du Christ, voici la solution proposée : que l'âme tende à la Divinité par de fervents désirs et que, dans le même temps, le corps se charge de la croix en l'honneur de la Sainte Humanité (ch. 5). Celui qui applique longtemps cette méthode, finit par toujours avoir sous les yeux la Sainte Passion sans faire effort et sans y prendre garde, par une sorte de mémoire subconsciente (*tacita*), tandis qu'en la partie supérieure de son âme il reste, à l'instar des élus, libre de vaquer à la contemplation sans image (ch. 6). Précisant sa pensée, Laredo estime que tout religieux doit réserver chaque jour ou, pour le moins, chaque semaine, un moment spécial à la considération des douleurs de Notre-Seigneur. Mais si, au milieu de sa méditation discursive, l'âme se sent portée vers une oraison plus simplifiée, il faut, loin de contrarier son attrait, permettre à la quiète volonté de se reposer comme un navire sur une mer étale. Très beaux textes sur la contemplation négative de la pure intelligence et sur « el entero no entender nada » (ch. 7).

L'auteur est ici amené logiquement à délimiter le champ d'action de nos

facultés : l'entendement cherche la vérité pour les causes et les effets, l'intelligence fixe en repos son attention sur la vérité conquise et la quiète volonté vient de très bon gré s'associer à elle. Si les pures intelligences et la contemplation idéale n'existent qu'au ciel, notre âme, dès cette vie, peut dépasser le discours et s'élever à l'oraison purement spirituelle (ch. 8). On a déjà reconnu le vocabulaire de Richard de saint Victor. C'est également en se fondant sur le *Benjamin minor et major* que Laredo expose sa psychologie : les désirs procèdent du cœur, les vaines pensées (*cogitatio*) de l'imagination ; la méditation appartient à l'entendement, la contemplation à la prompte volonté ; l'homme possède une imagination rationnelle et une imagination bestiale (ch. 9). A la suite de ces explications, l'auteur revient à un problème qui décidément le passionne, celui de la Sainte Humanité. Comment se fait-il que les livres spirituels parlent si abondamment du Christ en tant qu'homme, alors que la « plus haute perfection réside en la Divinité ? » Il faut concéder que la vie du Sauveur renferme des trésors infinis capables de nous ravir à la plus sublime quiétude. En outre, Jésus-Christ est le droit chemin et la porte ouverte qui mènent à Dieu. Ajoutez que notre nature, depuis le péché originel, s'affectionne de préférence aux objets corporels. Enfin, comme il a été dit au chapitre 3, les âmes sont trop attachées aux consolations sensibles. Mais en dépit des apparences, les saints Docteurs, comme par exemple saint Ambroise, ne cessent de nous pousser vers les sommets de la Divinité (ch. 10). Nous saurons que notre progrès n'est point illusoire si, à mesure que notre oraison se fait plus élevée, notre humilité devient plus profonde, notre obéissance plus prompte, notre charité et notre pénitence plus généreuses (ch. 11).

2. Partie centrale Ces onze premiers chapitres peuvent être regardés comme une sorte d'introduction. L'auteur y affirme que l'objet de l'oraison, en ce troisième stade, est la contemplation de la nature divine et qu'il dépasse par conséquent tout autre objet, y compris la Sainte Humanité. Trois vertus sont exigées du candidat à la quiétude : humilité, imitation préalable des exemples du Christ, détachement total et universel. Des notions de psychologie achèvent de nous préparer à comprendre la suite de l'ouvrage.

La *partie centrale* fait connaître plus en détail les deux façons de chercher Dieu, soit dans les perfections des créatures par la méditation discursive, soit en Lui-même par la contemplation recueillie et amoureuse, selon que domine l'activité de l'intelligence ou l'affection de la volonté. Cependant ces deux méthodes, ces deux activités, au lieu d'être envisagées chacune à part, sont étudiées d'une manière assez confuse au cours des chapitres. La contemplation intellectuelle, ingénieusement comparée à une chasse, occupe la place de beaucoup la plus importante, tandis que le rôle de la volonté semble relégué au second plan. Néanmoins les chapitres 12 et 13 insistent plus particulièrement sur les avantages du recueillement et sur la garde du cœur. — Dieu habite au fond de nos âmes, rien de plus

facile que de l'y trouver. L'homme entre en soi-même, puis s'élève au-dessus de soi, et là se trouve en présence du Très-Haut, avec lequel il parle seul à seul et sans témoins (ch. 12). Mais afin de préparer l'oraison de quiétude notre cœur doit être gardé avec un soin jaloux, ainsi qu'un noble seigneur garde le château fort à lui confié, à la porte duquel sont postés deux énormes mâtins (la ferme résolution de ne jamais offenser Dieu et la pratique de la pénitence). Cependant sans le secours divin tous nos efforts n'aboutiront à rien. Quand Jésus franchira le seuil de ce château, il sera reçu par Marthe, la toujours affairée, qui symbolise la mémoire et la raison discursive et par Marie, qui figure la volonté en repos (ch. 13). A nouveau et sans motif apparent, Laredo rappelle les trois parties de son livre : *a*) acquérir une basse réputation de nous-mêmes ; *b*) suivre les pas du Sauveur ; *c*) chercher Dieu dans la création, dans les entrailles de l'âme et dans les hauteurs de la Divinité. Ces trois étapes sont entre elles comme le commencement, le milieu et la fin. Allusion au texte de saint Ambroise (ch. 14). Ainsi que l'aveugle demande uniquement à son petit chien de lui servir de guide, de même le spirituel ne demande aux créatures que de le mener à Dieu ; le but une fois atteint, il oublie les intermédiaires. Très curieuse comparaison tirée de la chasse au lièvre et longuement appliquée à la contemplation des êtres sensibles. Le lièvre signifie le gibier spirituel, le lévrier l'intelligence discursive, le faucon l'intelligence supérieure, le chasseur l'ardente volonté. Comme exemple de cette façon d'utiliser les symboles créés, l'auteur propose sa description de la Cour céleste à la fin du livre II (ch. XLV-LII), où les élus sont assimilés à diverses catégories de cierges (ch. 15). Souvent une oraison commencée dans le mode discursif se résout en quiétude, sans que l'âme s'explique le comment (ch. 16). Mais il est bon parfois de chercher Dieu en lui-même : l'âme s'abstrait au-dessus de tout le créé et considère que Dieu est infiniment supérieur à l'universalité des êtres. La fleur n'est-elle pas plus facile à contempler sur une prairie qu'au cœur d'un épais fourré ? Et le soleil ne brille-t-il pas davantage par temps clair et sans brouillard ? (ch. 17).

D'autre part, plus l'âme connaît Dieu, plus elle s'aperçoit qu'il lui en reste infiniment à connaître et réalise l'étendue de son ignorance. De même, plus on fait oraison et plus le temps qu'on y consacre paraît insuffisant. En application de la méthode du chapitre 15 (la chasse au lièvre), l'auteur étudie le mystère de la Sainte Trinité à l'aide d'un triple symbole : le feu, le soleil, l'âme humaine. Le feu brûle, éclaire, réchauffe. Dans le soleil on distingue la substance solaire, la lumière, la chaleur. Il n'y a qu'un soleil pour toute la terre, qui se communique partout entièrement, « à Séville aussi bien qu'au Yucatan, dans les Flandres que dans l'Inde du Prêtre Jean » et qui, restant identique à lui-même, produit sur les corps des opérations très diverses : figure de l'ubiquité et de la puissance divines (ch. 18). La matière se continue au chapitre suivant pour nos trois facultés spirituelles, réellement distinctes entre elles, mais

inséparables de la substance de l'âme. Un des théologiens censeurs ajoute dans une longue note que la distinction réelle est soutenue par saint Thomas et que les symboles les plus frappants de la Trinité n'arrivent pas à élucider le mystère (ch. 19). Il est tout à fait légitime de monter vers Dieu par l'échelle de la nature et de contempler le divin soleil, non en lui-même, dans son éblouissante splendeur, mais dans l'éclat plus doux qu'il répand sur les êtres. C'est ainsi que l'Évangéliste, avant de nous montrer le Christ nouveau-né, le fait précéder d'une longue généalogie de patriarches, de rois et de prophètes (ch. 20). Éloge de la charité infuse qui imprime en nous la ressemblance du Créateur : il faudrait aimer Dieu comme il s'aime, pour Lui-même, sans mesure et sans motif extérieur à son infinie Bonté ; et les créatures, dans la proportion où elles aiment Dieu. Suivent vingt-six distiques de huit syllabes sur les effets de l'amour divin (ch. 21). L'auteur avertit que le chapitre 22 se lie au chapitre 19. Dans la création entière nous pouvons certes découvrir la puissance du Créateur, la sagesse de l'Ordonnateur, la bonté du suprême Conservateur. Nous y admirons encore comment Dieu se trouve en tous lieux par sa puissance, son essence et sa présence. Il est de plus dans l'âme par l'état de grâce, au ciel par sa gloire, en enfer par sa justice. Les trois facultés de notre âme sont la plus adéquate figure des attributs des Personnes divines : Puissance du Père, Sagesse du Fils, Bonté du Saint-Esprit. A quoi bon dès lors chercher Dieu en dehors de nous ? (ch. 22). En vertu d'un rythme alterné, le chapitre 23 poursuit le thème du chapitre 21 sur la charité. Malgré tous nos efforts, l'amour que nous rendons au Seigneur n'est pour ainsi dire rien au prix de ce qu'Il mérite. L'amour réciproque de Dieu et des Saints est comparé à la balle que se renvoient deux joueurs (ch. 23).

Il y a trois degrés de contemplation : l'âme cherche son Dieu d'abord dans les créatures, puis dans son fond le plus intime, enfin elle oublie tout le reste, les anges, le ciel, elle-même, pour fixer son attention sur Dieu seul. Encore le texte de saint Ambroise. L'âme se perd elle-même et défaille, mais en Dieu elle se retrouve pleinement ainsi que tout le créé au moyen de la pure (*limpia*) contemplation. C'est en ce sens que l'auteur commente les textes : « Qui perdiderit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam (Joh., 12, 25) ». « Haec est vita aeterna ut cognoscant te (Joh., 17, 3) ». Dieu est le seul être qui existe par lui-même depuis l'éternité (ch. 24-26). Appliquant encore une fois la méthode de la chasse au lièvre, l'auteur essaie de faire comprendre l'ubiquité divine au moyen de quatre exemples incorporels : a) il n'y a qu'un seul baptême, toujours aussi efficace quel que soit le nombre des baptisés ; b) la formule de l'absolution opère également « à Séville, en Castille et dans toute la chrétienté » ; c) il n'existe qu'une seule et unique Justice quelle que soit la variété des régions où elle s'exerce : domaines de l'Empereur, royaumes de France et de Portugal, et malgré la diversité des formes qu'elle revêt dans un même pays : Inquisition, *Hermidad*, justice ordinaire ; d) le jour et la nuit se glissent partout sans bruit (ch. 27). Un procédé analogue découvre la Puissance et la Sagesse divines dans la constitution des êtres

matériels qui tous se ramènent aux quatre éléments et dans les propriétés des fruits et des plantes médicinales (ch. 28). Suivent des élévations théologiques sur les attributs de Dieu : bonté, éternité, grandeur, immensité, source de lumière ; et sur les processions du Verbe et du Saint-Esprit. C'est la prunelle de l'œil, entendez la raison supérieure, qui doit constamment fixer l'essence divine, suivant la parole de Jérémie (*Thren.*, 2, 18) : « Neque taceat pupilla oculi tui » (ch. 29). L'âme trouvera des modèles de persévérance dans le rossignol qui meurt d'amour et en chantant, ainsi que dans l'alouette qui s'élance d'un vol vertical jusqu'à se rendre invisible (ch. 30). L'auteur reprend alors ses subtiles considérations du chapitre 29 sur la Sainte Trinité, spécialement sur le procession de la troisième Personne, définit la théologie mystique et encourage les intrépides à tendre toujours vers une oraison plus haute (ch. 31). Un autre chapitre, sous forme de dialogue, traite de l'immensité de la Gloire divine qui remplit et débordé infiniment l'Univers. La création n'a pourtant rien ajouté à l'Être nécessaire qui *ab aeterno* possède toutes les perfections reflétées dans les êtres contingents. « Deus omnia in omnibus... potentia, essentia, praesentia ». Le Ciel, la terre, les enfers, rien n'échappe à sa Domination absolue (ch. 32).

3. Conclusion Avec une précision dont il est peu coutumier, Laredo **synthétique** fournit enfin l'exposé synthétique des quatre actes qui concourent à la contemplation : 1° D'abord l'âme s'approche (*llegarse*) d'elle-même ou se replie sur soi, quand, réprimant le vagabondage des imaginations, elle occupe l'entendement à la méditation des attributs divins et des relations des Trois Personnes de la Sainte Trinité ; 2° En second lieu, l'âme entre en elle-même, lorsque elle écarte la diversité des discours et des pensées, même excellentes, pour fixer son attention sur le seul souvenir de Dieu. L'entendement alors « se change » en pure intelligence ; 3° Tertio, l'âme s'élève au-dessus d'elle-même, en dépassant tout le créé de manière à se reposer en Dieu, seul Bien ineffable et infini ; 4° Quatrièmement, si elle veut aller au delà, l'âme s'élance forcément hors d'elle-même. Perdant conscience de son être, elle se trouve ravie en extase et transportée par l'*excessus mentis* (ou *alienatio*) dans l'objet de son amour. Les deux premières démarches dépendent de notre propre initiative, soutenue par la grâce divine. Par contre les deux derniers états sont « surnaturels » et, l'industrie humaine n'y étant d'aucun secours, l'âme n'a qu'à s'y laisser agir par Dieu : « Dios solo ha de obrar en ella por su benigna bondad, sin ella ayudarse nada ». L'auteur ajoute la conduite à tenir à l'égard des ravissements et autres phénomènes préternaturels (ch. 33).

4. Chapitres annexes Les chapitres qui suivent (34-38) n'appartiennent plus au traité proprement dit, mais renferment plutôt des documents qui s'y rapportent. Tout d'abord un des théologiens censeurs rappelle dans une lettre quelques principes sur le discernement des esprits et

conclut, à raison surtout de l'humilité de l'auteur, que c'est bien l'Esprit de Vérité qui a guidé et assisté Laredo dans la composition de son ouvrage. Après quoi, il demande un supplément d'explications sur quatre sujets : le bec du pois chiche, la vive foi, la différence entre méditation et contemplation, le saut prohibé (ch. 34). Pourquoi le pois chiche a-t-il un petit bec à sa partie supérieure, et pourquoi la lentille en est-elle dépourvue ? C'est là, répond l'auteur, un mystère dont seule la sagesse divine peut rendre compte. On a vu des considérations analogues au chapitre 28. Toute pensée de propre estime est une sorte d'infidélité, un manquement à la foi vive, à la loyauté que l'âme fervente doit à Dieu : allusion à des expressions peu traditionnelles du chapitre 18 de ce même livre. Les lignes sur la distinction entre méditation et contemplation sont parmi les plus claires du traité : la méditation appartient à l'entendement discursif, la contemplation à la volonté silencieuse et en repos. Suivent des comparaisons très suggestives sur lesquelles nous reviendrons. Quant au saut prohibé, deux interprétations sont possibles. La première nous restera toujours cachée, puisque l'auteur juge plus opportun de ne pas la confier à l'imprimerie. La seconde est la suivante : avant de nous envoler avec la colombe vers la contemplation, nous devons comme elle sautiller longtemps sur le sol et nous efforcer d'avoir les yeux humides des larmes de la pénitence (ch. 35). Une seconde note d'un théologien censeur précise l'objet de la vision béatifique et la perfection relative de notre connaissance de la Trinité dans la Gloire (ch. 36). Enfin, dans le but de secouer notre torpeur aux époques de paresse spirituelle, Laredo propose sept versets de la sainte Écriture, un pour chaque jour de la semaine (comparer avec le tableau schématique du début du livre I), ainsi que soixante-deux maximes spirituelles, formées chacune de deux vers octosyllabiques et appelées *aphorismes* en souvenir des courtes sentences médicales, ainsi nommées chez Hippocrate (ch. 37). Le dernier chapitre (ch. 38), sur la vertu de charité n'offre aucun intérêt spécial. Nous avons déjà rencontré ce même chapitre dans l'édition de 1538, à la fin du livre II, ch. 53.

5. **Appendice épistolaire** L'appendice ou *extravagante* se compose de quatorze lettres spirituelles adressées la plupart à des religieux qui avaient demandé conseil à l'auteur.

La première expose la manière pour l'homme recueilli de passer les grandes fêtes. Il doit aussi entendre la messe chaque matin, y communier le plus souvent possible, et désirer les consolations moins pour la jouissance dont elles sont le principe que parce qu'elles nous stimulent au service du Seigneur. La seconde épître reconforte un Père ancien, victime d'une longue tentation contre la foi. Dans la troisième, Laredo se demande comment un Dieu a pu souffrir. Pareille formule et d'autres semblables n'ont de sens que par la communication des idiomes : c'est ainsi que le fils d'un Français et d'une Basquaise tiendrait de l'un et de

l'autre¹. Quatrième lettre : opposition entre les hautes montagnes de la contemplation (*mundo mundissimo*) et les basses vallées de la sensualité (*mundo inmundo*). Voir les mêmes expressions au livre III, ch. 25. Lettre 5 : Laredo écrit à un noble seigneur que la vie dans le mariage chrétien n'est point un obstacle à la contemplation et regrette que les chemins de Sion ne soient pas plus fréquentés par les âmes fidèles : *Viae Sion lugent eo quod non sint qui veniant ad solemnitatem* (*Thren.*, 1, 4). Lettre 6 : l'auteur critique un livre de mystique déjà sous presse, composé par un grand théologien. Les contemplatifs, lui fait observer Laredo, ne doivent pas mépriser les actifs qui s'emploient aux œuvres de zèle et de charité. Ne parlons pas trop de purs esprits, les esprits absolument purs ne se trouvent qu'au Ciel. Il y a aussi, conclut-il, une grande différence entre les vrais mystiques et les *dexados* ou *alumbrados*. Lettre 7 : Dieu seul est capable de s'aimer dignement, nos services ne sont rien en regard de ce qu'il mérite. Voilà comment on s'exerce à l'humilité dans les états supérieurs de la vie intérieure. La huitième lettre est écrite par Laredo à l'occasion de la prise de voile de sa nièce clarisse. Jouant sur les mots, il lui dit que la moniale *voilée* doit *veiller* en attendant son céleste Époux. Lettre 9, à un jeune religieux sur la correction fraternelle. Pour qu'elle soit discrète et profitable, mieux vaut s'ingérer le moins possible dans la vie des autres, ne pas les accabler d'avis importuns et prêcher d'exemple plus que de parole. Lettre 10, à un supérieur. La croix est le livre idéal pour apprendre l'amour et les vertus du Sauveur. Imiter en particulier son obéissance, son humilité, son amour des mépris, son détachement. Lettre 11, à un Père Gardien, ancien supérieur de Laredo et son ami très intime. Lettre fort alambiquée, toute en allégories et métaphores, où l'auteur parle surtout de lui-même et de ses lacunes spirituelles. La lettre 12, sur la capacité de l'âme, explique par des comparaisons l'union mystique de l'âme avec Dieu : le fer rougi au feu, la pupille de notre œil qui capte des objets bien plus grands qu'elle, le cristal pénétré des rayons solaires. Dans l'épître 13, d'autres similitudes vont à marquer la différence entre les deux actes suivants : l'âme se transforme en Dieu ou devient un même esprit avec Lui. Enfin la 14^e et dernière lettre répond à un questionnaire de Nicolas Herborn, vicaire général des Frères Mineurs Cismontains. L'écrivain rappelle les obligations des fils de saint François et souhaite

(1) « Assi como si un frances y una vizcayna casassen y oviessen fijo (*sic*) : que aunque el tal hijo hablasse frances seria hijo de vizcayna ; e aunque hablasse vascuence, seria hijo de frances : e nunca haria nada al natural de su madre que no lo hiziesse el hijo del frances, ni al natural de su padre sin que se dixesse con verdad que lo hizo el hijo de la vizcayna : y esto es por comunicacion *idiomatum*, que quiere dezir lenguajes : porque como en aquel estan juntas las lenguas naturales del frances y de la vizcayna e siendo ellas tan apartadas estan juntas y se comunican, assi la comunicacion de los idiomas en xpo hazen que nada haga el hijo de Dios encarnado que no se impute a la humanidad *assumpta* ; e por consiguiente todo lo que haze o padece el hijo de la Virgen se imputa con gran verdad al Verbo divino, bivo y verdadero Dios ». Dans l'éd. de 1538, 1^o 184.

que, surtout dans les maisons de récollection, plus de religieux s'acheminent vers la haute contemplation, en suivant l'itinéraire si souvent indiqué : connaissance de soi-même et méditation de la Sainte Humanité.

II. Texte de 1538. Méthode des aspirations et amour sans connaissance

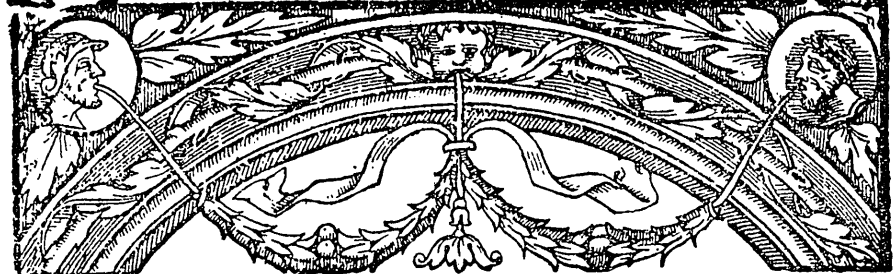
La première rédaction du *Mont Sion* (1535) forme un tout homogène, dont les trois livres ainsi que l'appendice épistolaire, composés en fonction d'un système d'idées bien déterminées, présentent un vocabulaire uniforme et facilement reconnaissable du début jusqu'à la fin. Il n'en va plus de même avec la seconde édition 1538. Entre les deux premières parties et les épîtres qui gardent leur ancienne physionomie, le troisième livre, entièrement repensé et refondu, fait figure de morceau interpolé, dont les traits différentiels peuvent se ramener à trois : a) L'influence d'Hugues de Balma, de Harphius et de l'Aréopagite, inexistante ou à peine sensible en 1535, devient ici prépondérante ; b) Une nouvelle méthode est proposée pour parvenir à l'union divine, la méthode des aspirations et du pur amour sans aucun mélange de connaissance ; c) La terminologie est nettement distincte du vocabulaire des autres parties.

Après le *prohemio* qui reproduit exactement celui de 1535, l'auteur déclare dans un *préavis* que la matière de ce troisième livre, totalement renouvelé, a subi l'examen attentif de l'Inquisition de Séville. Les deux premiers livres correspondaient aux voies purgative et illuminative ainsi qu'à l'ascension de la montagne, l'âme s'engage désormais dans la voie unitive au sommet du Mont Sion¹. Vient ensuite le corps du traité avec ses 31 chapitres que pour plus de commodité nous partagerons en trois groupes : 1° L'entrée en matière (ch. 1-6), où il est question des étapes de la vie spirituelle, dont la dernière est atteinte par la contemplation intellectuelle et mieux encore par l'exercice des aspirations ; 2° Description plus précise de l'union avec Dieu (ch. 7-13) ; 3° Nouveaux aspects de l'oraison de quiétude que l'auteur met en parallèle avec la contemplation spéculative (ch. 14-31).

1. Entrée Laredo commence par citer divers témoignages en matière (ch. 1-6) bibliques sur la noblesse et la préexcellence du mont Sion, à la cime duquel va se reposer l'âme religieuse (ch. 1). La vie spirituelle compte trois étapes : les débutants travaillent à se connaître eux-mêmes, les progressants méditent les mystères du Christ et s'élèvent à Dieu par l'échelle des créatures, les parfaits s'unissent à l'essence divine sans nul intermédiaire créé. Il est entendu que l'ardeur de la charité

(1) Ce préavis porte dans toutes les éditions le titre de chapitre 1 : « De la substancia y auctoridad de aqueste tercero libro ». Mais le chapitre qui suit est également appelé *premier* et la numérotation se continue normalement.

Infinitamente amable es la gran bondad de dios.

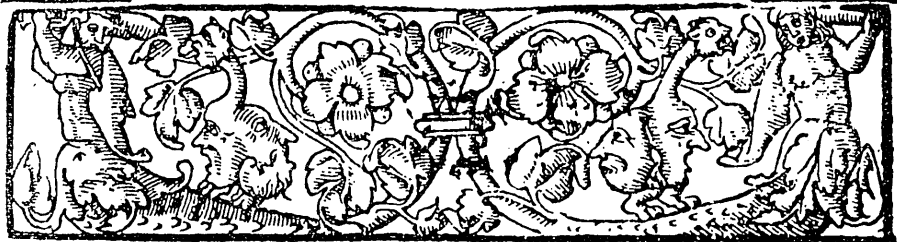


Subida del mō

te sion nueuamēte re
nouada: como en
la buelta d̄stabo
ja se vera.

¶ Cōtiene el conosciē-
to nuestro: y el segui-
miēto de xp̄o: y el
reuerēciar a dios
ē la contēpla
ciō geta.

Ab. d. xxxvii.



augmente à chaque étape ; elle arrive au suprême degré dans la contemplation très pure et très reposée qui s'obtient uniquement au moyen des aspirations et des saints désirs et qui affecte spécialement la *mens* ou partie supérieure de l'âme. Commentaire accommodé du Lévitique VI, 9-13 : « Ignis autem in altari semper ardebit » et des Juges XIII, 20 : « Cumque ascenderet flamma altaris in cœlum » (ch. 2). Peu après, reconsidérant son sujet, l'auteur finit par distinguer quatre stades dans la perfection, où l'on est successivement *infans*, *puer*, *adolescens*, et *juvenis*. Les commençants creusent leur propre misère, les profitants imitent Jésus, les presque parfaits (*los que ya se acercan muy mas a la perfeccion*) se haussent du spectacle de l'univers sensible à la connaissance de l'Être invisible (*via scholastica*) ; les parfaits s'unissent à Dieu par les affections de la volonté (*via mystica*). Deux figures bibliques illustrent ces divisions : Jacob servit sept ans pour Lia, sept autres pour Rachel et six pour les troupeaux ; après quoi il jouit pacifiquement de ses biens. Les eaux du torrent, au chapitre 47 d'Ezéchiel, reçoivent une interprétation semblable (ch. 3-5). Quel est l'objet précis de la plus haute oraison ? Le parfait amour, l'adoration en esprit ne consistent pas dans la méditation de la Sainte Humanité, mais dans la pure et quiète contemplation de « l'inaccessible Divinité ». C'est pourquoi les apôtres sont invités par le Sauveur à se réjouir de son départ (Joh., XIV, 28). Et saint Jérôme applique aux contemplatifs le verset du Psaume (81, 6) : « Ego dixi : Dii estis », parce que Dieu seul agit mystérieusement dans leurs âmes (ch. 4-5). En règle générale, il faut parcourir les quatre étapes susdites et y faire un stage convenable avant de prétendre aux sommets de la perfection. Dieu pourtant reste libre de déroger à la loi ordinaire quand et comme il lui plaît, ce qu'il pratique surtout en faveur de ceux qui optent pour la voie des aspirations ; et l'auteur cite deux exemples à l'appui de sa thèse. En définitive ce livre troisième s'occupera des contemplatifs presque parfaits et plus encore des parfaits.

**2. Description
plus précise
de la vie unitive (ch. 7-13)**

Si je comprends bien, Laredo s'essaie dans la suite à préciser par des retouches successives la nature et les modalités de l'union mystique, objet de ce troisième livre. Au début du chapitre 7, est rééditée une parole déjà connue de saint Ambroise : « Concevons une sainte ambition, etc. » Il n'y a ici qu'un « opérateur » (*obrador*), Dieu ; et un seul patient, l'âme. Mettant fin à toute l'activité de sa raison naturelle, l'âme s'enferme au plus intime de son être, seule avec Dieu seul, qu'elle aime exclusivement, sans compter pour rien ses dons créés ou ses consolations, selon le conseil du Psalmiste (Ps. 76, 3-4) : « Renuit consolari anima mea... » (ch. 7). L'oraison discursive est moins parfaite que le repos des facultés. Par la méditation, l'âme gravissait péniblement les pentes du mont Sion, en ce dernier stade elle en conquiert les sommets et dorénavant, dans la solitude et le silence et comme dépouillée de ses puissances, elle ne songe plus qu'à se fixer en Dieu seul, unique Maître de la théologie mystique

(ch. 8). Cette sagesse cachée, ou exercice des aspirations, est un élanement subit de l'âme qui monte directement vers Dieu sur l'aile des affections, sans nul auxiliaire créé. Grâce qui dépasse nos industries, mais que l'âme blessée d'amour obtient, après de longs exercices, aussi souvent — ou peu s'en faut — qu'elle appelle son céleste médecin (ch. 9). La parfaite contemplation est la rencontre et la jonction presque indissoluble de l'Amour incréé et de la charité créée que Dieu infuse dans les âmes. C'est la science des saints, où les lettres humaines ne jouent aucun rôle, mais qui dévoile le sens des Écritures, réprime les divagations de l'imagination, fait mourir les vices et fleurir les vertus (ch. 10). Si nous en croyons l'Aréopagite, le parfait contemplatif s'élève au-dessus de tout le corporel et de tout le créé et s'unit à Dieu dans la volonté par le mode du non-savoir (*por modo de no saber*). C'est la voie mystique bien supérieure à la connaissance spéculative (ch. 11). Les deux méthodes correspondent aux deux yeux de l'âme, intelligence et volonté. Cependant si l'âme est fatiguée de la quiétude, qu'elle sorte de sa ruche (Herp) ; en d'autres termes, qu'elle revienne à la méditation de l'entendement et se serve des créatures pour remonter à Dieu (ch. 12). La méditation se rattache aux clartés des chérubins, la contemplation la plus épurée imite les ardeurs des séraphins (Hugues de Balma). Néanmoins comme il ne faut jamais négliger les mystères du Christ et de sa mère, voici le conseil donné aux sectateurs de la quiétude. Que dans leurs considérations ils ne s'arrêtent pas aux détails concrets, qu'ils passent vite aux concepts généraux et immatériels : charité du Sauveur pour ses frères durant la Passion et au Saint-Sacrement ; abîmes de grâces, océans de vertus destinées à Marie de toute éternité. De la sorte l'entendement se mue en pure intelligence et la méditation aboutit à l'amour (ch. 13).

3. Nouveaux aspects de la quiétude (ch. 14-34) Il me semble que notre écrivain a déjà livré l'essentiel de sa pensée, mais il aime à revenir sur ses pas, à refaire à plusieurs reprises le tour de son sujet afin d'en montrer les aspects variés. Procédé d'exposition à la fois très souple et très capricieux, peu propre à engendrer le *lucidus ordo* cher aux esprits férus de clarté logique. Un commentaire du livre de la Sagesse (7, 7-14) : « Optavi et datus est mihi sensus », et un autre du livre de Daniel (9, 23) : « Quia vir desideriorum es » tendent à prouver que la vraie sagesse est accordée exclusivement aux cœurs purs, animés de vifs désirs (ch. 14). Ils vont à Dieu par la négation de tout le créé (Pseudo-Denys) et, une fois acquise l'expérience, ils finissent par s'unir à Dieu tout comme ils respirent, sans effort et presque continuellement (Hugues de Balma) ou comme la flamme qui s'élance du foyer (Herp). Nul disciple n'est exclu de cette école où Dieu se réserve d'enseigner. *Magisterio es reservado a solo él* » (ch. 15). Cependant la continuité absolue de la quiétude n'est pas réalisable ici-bas, car même les plus parfaits ont des intervalles « d'inquiétude ». Le plus sûr moyen d'arriver aux cimes de l'oraison c'est

la persévérance et la pratique incessante des aspirations enflammées (ch. 16). C'est surtout la confiance en Dieu, dont la grâce ne manque jamais à ceux qui espèrent en lui, conformément au texte d'Isaïe (40, 31) : « Qui autem sperant in Domino mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilae... ». L'essor extatique des contemplatifs est semblable au vol de l'aigle qui dépasse les nuages et fixe le soleil, symbole de l'innaccessible Divinité. C'est le Christ qui soutient ses amis de choix dans leur élan sublime. Cf. Deutéronome (32, 11) : « Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos... » (ch. 17). Rêvant de nouvelles envolées mystiques, l'âme s'écrie : « Si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris (Ps. 138, 9) ». Le passage de l'aube au plein midi signifie, d'après Harphius, le progrès dans l'oraison infuse (ch. 18). De proche en proche et entraîné par l'association des images, Laredo vient à comparer l'ascension spirituelle au vol de la colombe amoureuse. « Quis dabit mihi pennas sicut columbae et volabo et requiescam? (Ps. 54, 7). « Si dormiatis inter medios cleros, pennae columbae deargentatae... » (Ps. 67, 14). A l'occasion des termes *requiescam* et *dormialis*, la contemplation est appelée « sommeil reposé » et « sommeil des puissances » (ch. 19). Puis reprenant images et idées du chapitre 12, l'auteur conseille d'imiter le double travail de l'abeille qui va d'abord butiner les fleurs de la campagne et rentre chez elle pour élaborer son miel. Faisons de même alterner méditation intellectuelle et affections du cœur ; ayons soin de nourrir notre esprit de pieuses lectures et d'approfondir spécialement les saintes Lettres (ch. 20).

Le chapitre suivant, tout pétri de la pensée de Harphius, traite de l'entière conformité à la volonté divine, du détachement des consolations et du renoncement à tout propre intérêt, enfin de l'utilité des tentations. Il y a loin du sentir au consentir. Des accidents involontaires de la chair accompagnent parfois les transports spirituels (ch. 21). L'élévation de l'affective, l'envol de nos désirs se réalisent en fait par le recueillement de l'âme, qui se concentre en son essence au delà des facultés pour vaquer à l'amour pur, nu et unitif. Comparaisons : le reflux de l'océan, le hérisson, la tortue et l'escargot (ch. 22). Si le centre de l'âme est assimilé au disque solaire, les facultés répondront aux rayons (Herp). La méditation scolastique part des créatures pour accéder au Créateur ; la contemplation parfaite, qui exige le repos et le silence de l'imagination, de la mémoire et de l'entendement, possède et domine tout le créé dans l'amour de Dieu (ch. 23). Le parallèle se continue aux deux chapitres suivants. Comme la discrétion doit régler tous nos actes et qu'il n'est pas mauvais de savoir plusieurs métiers, l'âme gagnera plus d'une fois à délaisser la quiétude pour la méditation. C'est ainsi que l'orfèvre n'aime rien tant que de travailler assis à son atelier, mais il lui est profitable également d'aller de temps à autre faire un tour au marché pour y admirer les métaux précieux et y vendre ses propres bijoux (ch. 24). Les débutants et progressants, aidés de la grâce, mettent en branle leur activité, acquièrent des vertus et se disposent ainsi à la contemplation ; la quiétude des parfaits, dépassant

nos efforts, doit être infusée par Dieu seul. Béséléel, le maître ouvrier de l'Exode (31, 2-5), rempli des dons du Saint-Esprit, figure la contemplation infuse. Le chef d'entreprise envoyé par le roi Hiram à Salomon (II Paral., 2, 6) symbolise l'industrie humaine qui agit « por via de gracia adquisita » (ch. 24-25). La Justice, unique en soi, revêt dans l'application des formes variées : *Hermandad*, Inquisition, etc. (Cf. éd. 1535, III, ch. 27). De même l'amour est appelé, suivant ses effets : agissant, nu, essentiel, unitif. Et Laredo, qui s'attache de très près aux pas de Harphius, tente d'expliquer par des comparaisons l'union transformante (ch. 26). Il parle ensuite de la suspension des pensées (*no pensar nada*) d'après Henri Egger de Kalkar et ajoute que la méthode des aspirations peut être appliquée en tout temps et en tout lieu (ch. 27). Il insiste encore sur la supériorité de la quiète oraison en regard de la contemplation active (Herp). Il est pourtant interdit de supprimer entièrement les prières vocales, celles notamment qu'impose l'Eglise et les méditations indispensables des mystères du Christ et de notre misère (ch. 28). Trois dévotions conviennent spécialement aux contemplatifs : Marie, la Sainte Croix, les Cinq Plaies, mais il suffira de leur consacrer au plus une demi-heure par jour. Anne, mère de Samuel (I Rois, 1, 12-16) qui priait en son cœur et remuait seulement les lèvres sans que sa voix se fît entendre, est donnée pour modèle de l'oraison de recueillement, où la volonté est plus passive qu'active sous l'influence divine (*mas propiamente padece, passiva se considere e no activa*). Héli, le grand Prêtre, représente Dieu (ch. 29). Notre quiétude imite en quelque manière la vision des Bienheureux au Ciel (Cf. éd. 1535, III, ch. 4-5). La parfaite contemplation étant *supernaturelle*, dépasse nos mérites et nos diligences ; nous pouvons néanmoins nous y disposer en multipliant les vives affections et les fervents désirs. Exhortation adressée spécialement aux religieux de viser à l'union mystique. Qu'importe que les débuts soient longs et pénibles, ici comme d'ailleurs en tous les arts, puisque nous sommes sûrs que la persévérance nous rendra maîtres d'un trésor sans prix (ch. 30). L'un des fruits de la parfaite contemplation est l'entière conformité à la volonté de Dieu dans le malheur comme dans la prospérité, l'abandon total même en ce qui regarde notre salut éternel. A plus forte raison l'amour céleste fait-il mépriser les sourires et menaces du monde (ch. 31).

4. Chapitres annexes. Ici prend réellement fin le troisième livre du *Mont Sion* et tout ce qui suit doit être regardé comme des annexes. Nous trouvons d'abord un traité sur le saint Sacrement (ch. 32-39) inspiré de Suso et entièrement différent du traité eucharistique de 1535 (à la fin du livre II), exception faite de la prière avant la communion, qui a été conservée exactement la même (éd. 1535, II, ch. 65 ; éd. 1538, III, ch. 39). Le chapitre 40 commente dans l'esprit de Harphius vingt-quatre distiques spirituels sur la charité divine et revient sur certains points de vue de la quiétude : l'amour chasse la crainte, différence entre les affections et l'*affective*, nécessité de la mortification, etc. Ces vingt-

quatre distiques (plus deux autres laissés pour compte en 1538) étaient déjà publiés sans commentaire à la suite du chapitre 21 de l'édition primitive, livre III. De même les soixante-deux aphorismes, signalés plus haut (éd. 1535, à la fin du ch. 36), sont ici intégralement reproduits après le commentaire susdit.

Abstraction faite de cette double série de sentences communes aux deux livres, les chapitres 41 et 42 de la seconde rédaction (qui traitent de l'*excessus mentis* et du discernement des esprits), correspondent à peu près textuellement aux chapitres 33 et 34 de la première. Précisons néanmoins que l'auteur, en 1538, supprime les confidences personnelles de son chapitre sur le discernement des esprits, c'est-à-dire tout le début (35 lignes) du chapitre 34 de l'édition primitive¹.

5. Appendice épistolaire Les lettres de l'*extravagante* ne sont plus que douze au lieu de quatorze, les épîtres 5^e et 11^e de 1535 n'ayant pas été rééditées. Les lettres conservées, et compte tenu de leur nouvelle numérotation, reproduisent intégralement et dans le même ordre celles que nous avons analysées plus haut, réserve faite de quelques omissions sans importance doctrinale, notamment dans les formules d'adieu. En règle générale, la rédaction définitive élague les détails qui ont trait directement à l'auteur et à ses amis ; par exemple, à la fin de la lettre 4^e, une parole du Père Olabe sur les obscurités du *Mont Sion*.

*
*
*

Conclusion J'ai relevé au fur et à mesure de l'exposé les points de contact d'ordre secondaire que présentent les deux rédactions du *Mont Sion*. Il est encore plus facile de constater que l'objet du troisième livre est, dans les deux cas, la contemplation acquise et infuse de la Divinité. Or, toute contemplation comporte nécessairement deux actes essentiels : une simple vue de l'intelligence et une adhésion très reposée de la volonté. En quoi diffèrent donc les deux textes analysés ?

Dans la première rédaction, l'auteur, semble-t-il, insiste tout au long sur le travail de l'intelligence s'élevant peu à peu du spectacle de la création à la contemplation des attributs divins. Travail qui aboutit progressivement à une contemplation de plus en plus simplifiée, laquelle se résout en amour et dispose l'âme à une oraison plus intérieure et proprement infuse qu'on appellera recueillement ou quiétude. En revanche le traité de 1538, laissant à l'arrière-plan l'activité intellectuelle, s'occupe exclusivement, pourrait-on dire, des actes de volonté : affections, aspirations, désirs, comme moyens de préparer les voies à la quiétude strictement

(1) Ainsi donc trois chapitres seulement de la III^e partie de 1535 sont passés dans la seconde édition 1538 : a) les deux que nous venons de mentionner ; b) le chapitre de la charité (1535, III, ch. 38) qui a été transféré à la fin du livre II^e en 1538.

surnaturelle, où Dieu lui-même impose le repos à nos facultés¹. Bien plus, l'auteur soutient ici la possibilité de l'amour sans nulle connaissance ni antécédente ni concomitante. Les deux rédactions, loin de faire double emploi, se complètent ; et la deuxième, qui met davantage l'accent sur la motion divine, paraît être plus spécialement mystique².

(1) P. JOSEPH DE GUIBERT, *Études de Théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 23 et suiv.

(2) A titre d'essai, voyons comment sont désignées dans les deux éditions la quiétude et l'âme contemplative :

1^{re} édition 1535 : a) Contemplacion diestra, limpia. Pura e quieta contemplacion. Prompta, viva, quietissima y mansa contemplacion. Real contemplacion. Celsitud de la alta contemplacion.

Prompta oracion y viva aficion. Oracion mas espiritual. Oracion sossegada y perfecta. Quieta y remansada oracion.

Quietud, quietud de voluntad, quietud de espiritu, quietissimo sosiego, quietissimo silencio del anima muy encerrada. Quietissimo y como extatico vuelo.

Prompta voluntad. Entrar en si e sobir sobre si. Entero no entender nada.

b) Animas diestras. Diestro contemplativo. Anima quietissima y abscondita dentro en si. Anima encerrada dentro en si. El anima en su encerrado silencio. El anima inquisidora. Animas cebadas. Entrañable amador.

2^e édit. 1538 : presque toutes les expressions ci-dessus se trouvent, je crois, une fois ou l'autre, dans la seconde rédaction, mais on y remarque en outre les locutions suivantes, employées beaucoup plus souvent :

Contemplacion quietissima y reposada y muy pura. Contemplacion pura, simple, quietissima. Sossegada, reposada quietud ; en quietud de vivo amor. Modo quietissimo de obrar. Por vinculo de muy sossegado amor. Estondido, secretissimo silencio. Contemplacion... con mas transcendencia. Por via de quietissimo movimiento. Entrañable quietud.

Via unitiva. Ciencia infusa, sabiduria escondida ; mistica teologia, exercicio de aspiracion, subito y momentaneo levantamiento mental ; se ayuntar por puro amor, por via de sola afectiva a su amante Dios. Por via de aspiracion y algamiento de la afectiva. El talante y afectiva del anima. Talante amoroso del anima enamorada.

Sueño espiritual, descansado, pacifico. Dormir de las potencias. Reposo del anima. No pensar nada.

Vuelo del espiritu. Extatico vuelo. Vuelo derecho e impetuoso de las plumas que son los desseos que la alcan (l'âme) por puro amor. Vuele la afectiva por la via de aspiracion. Por vinculo de puro y desnudo amor.

Recogimiento, recoleccion, hacer reflexion a la sustancia del anima.

CHAPITRE VIII

LES SOURCES DU « MONT SION »

L'évolution doctrinale de Laredo n'est pas seulement le résultat de son expérience religieuse, elle semble encore avoir été occasionnée ou du moins fortement influencée par la découverte ou la fréquentation de nouveaux maîtres spirituels. C'est ce que démontre l'étude comparée des sources de la double rédaction du *Mont Sion*.

I. Edition de 1535

Deux auteurs ont certainement une grande importance dans la première édition : Richard de Saint-Victor expressément cité huit fois et François d'Osuna dont le nom n'est jamais prononcé. Harphius peut à la rigueur être considéré comme une source probable. Les autres écrivains occupent une place fort restreinte.

Richard de Saint-Victor A) Laredo lui emprunte d'abord son *cadre psychologique*. C'est d'après le *Benjamin major et minor* qu'il assigne à chacune des facultés leur rôle dans l'oraison.

Comparer : a) *Mont Sion*, III, ch. 8 et 9 avec *Benj. minor*, P. L., t. 196, ch. 5, col. 4 : « ad invisibilium cognitionem nunquam ratio assurgeret nisi ei ancilla sua, imaginatio videlicet, rerum visibilium formam repraesentaret ». Ch. 16, col. 11 : « Quod imaginatio alia sit bestialis, alia rationalis ». Ch. 27, col. 19 : « Si enim imaginationis evagatio quae fit per inutiles cogitationes prius non reprimatur, absque dubio sensualitatis appetitus immoderatus minime temperatur ». Ch. 87, col. 62 : « Quid est Benjamin in Aegyptum descendere ? ... Intelligentiam puram dicimus quae est sine admistione imaginationis ».

b) *Mont Sion*, ch. 35 avec *Benj. major*, I, ch. 3, col. 66-67 : « De contemplationis proprietate, vel in quo differat a meditatione vel cogitatione... Ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio... »

B) *Plan du Mont Sion*. a) Richard insiste fortement sur la nécessité pour le religieux de se connaître lui-même et de suivre Jésus-Christ avant

de prétendre aux cimes de la contemplation. Ne croirait-on pas reconnaître les trois étapes de l'ascension de la Montagne ?

Comparer : *Mont Sion*, I, ch. 3, vers la fin, avec *Benj. minor*, ch. 77, col. 55 : « Sequere Christum, quicumque cupis ascendere in montem istum... Illi soli sine impedimento perveniunt qui Christum sequuntur... Christum ergo sequere, si non vis errare ». Ch. 78, col. 56 : « Vis videre Christum transfiguratum ? Ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum ». Ch. 83, col. 59 : « Per cognitionem sui ad cognitionem Dei... Mentis ascensio, ut dictum est, pertinet ad cognitionem sui, ea quae supra montem geruntur provehunt ad cognitionem Dei... Mens quae se ad sui considerationem non sublevat, quomodo ad ea quae supra ipsam sunt penna contemplationis evolat ? ». Cf. *Benj. major*, III, ch. 5-8.

b) Les formules « entrer en soi, s'élever au-dessus de soi » s'apparentent également au système du *Benjamin major*, IV, ch. 15 et 16. Cf. *Mont Sion*, III, ch. 12 et 33.

C) Signalons en troisième lieu quelques textes isolés.

a) *Mont Sion*, I, ch. 31 : « Ainsi que Richard le montre aux chapitres 69, 70 et 71 du livre des Douze Patriarches (*B. minor*) la vertu que n'accompagne pas la discrétion ne mérite plus le nom de vertu... Si une bonne œuvre a été commencée avec une intention défectueuse, il ne faut pas abandonner l'œuvre, mais rectifier l'intention, suivant le conseil de Richard au même livre, chapitres 53, 54 et 55 ». Épître VI^e (éd. 1538, ép. V^e) : « Ce qu'est le pur esprit et l'oraison surnaturelle, est expliqué par Richard aux livres 3, 4 et 5 de son Arche mystique (*Benj. major*) » ;

b) *Mont Sion*, II, ch. 45 : l'homme intérieur doit prendre le corps comme guide et associé pour aller des choses visibles aux invisibles. Et tandis que l'âme médite sur Dieu ou sur le Christ Rédempteur, l'homme extérieur trouve également sa nourriture dans les larmes des saints désirs ou de la componction. En ce sens sont commentés les textes : *Rom.*, I, 20 ; *Ps.* 54, 14-15 ; 41, 4. Or tout cela est évidemment emprunté au *Benj. major*, II, ch. 16 et surtout 17, sans nulle indication de provenance.

Conclusion : l'influence de Richard est prépondérante dans le *Mont Sion* de 1535. A l'exemple de son maître, Laredo y propose une contemplation d'un type intellectuel très accentué, comme nous le prouverons plus loin au chapitre 15.

François d'Osuna Les historiens de la Spiritualité espagnole ont toujours pensé que Laredo n'avait pu manquer de lire et d'utiliser les ouvrages d'Osuna. Cependant ils n'ont trouvé que des traces probables ou peu importantes de leur action sur la deuxième rédaction du *Mont Sion*, principalement au livre III. Par contre dans le texte primitif de 1535 il est aisé de déceler une triple série de citations tirées certainement du *Troisième Abécédair*e, publié à Tolède en 1527, et en outre des ressemblances doctrinales indéniables¹.

(1) Entre le *Tercer Abecedario* et le *Mont Sion* de 1538, on signale habituellement deux points communs : l'expression et la doctrine du *No pensar nada*, la comparaison du hérisson et de la tortue. Les formules *entrar en si, subir sobre si* caractérisent également le *Tercer Abecedario* et le *Mont Sion* (1538, III, ch. 41). Mais nous avons dit que ce chapitre 41 appartient en fait au texte primitif. En outre, dans l'opuscule eucharistique de 1538, incorporé au troisième livre du *Mont Sion*, Laredo, qui recommande chaudement la communion fréquente, se fait très probablement l'écho des enseignements d'Osuna dans le *Gracioso Convite* (Séville, 1530). Voir *infra*, ch. 9.

1º Textes transcrits

a) Arnould de Bonneval En premier lieu le *Mont Sion* reproduit les paroles d'un *santo* et d'un *santo varón* anonymes (III, ch. 7 et 8). Vérification faite, l'on s'aperçoit que les deux passages sont copiés *ad litteram* (sauf de légères modifications) du livre d'Osuna, qui les attribue faussement à saint Cyprien, alors qu'ils appartiennent au cistercien Arnould de Bonneval, mort en 1156. Nous donnons le premier texte du *Mont Sion* en soulignant les termes et propositions qui se retrouvent identiquement les mêmes sous la plume d'Osuna. Les mots entre crochets [...] représentent les variantes du *Troisième Abécédaire*.

« E assi dize un sancto... que Dios nuestro Señor se remonta de la especulación de nuestro entendimiento e siempre le prevalece y sobra infinitamente : y que la afirmación de la esencia de Dios no puede ser avida en prompto, porque no es definible la divinidad : e por esto [sino que] más verdadera y llena y llanamente el apartar muestra(n) negando lo que no sea que [no] conociendo o afirmando lo que sea : porque no se sojuzga a corporales sentidos como exceda a todo entendimiento [porque no puede ser cosa que esté subjecta al sentido, ca excede todo entendimiento]. E qualquier cosa que puede ser entendida o sabida [ser oída, vista o sabida] nunca puede convenir a la Magestad immensa [no conviene a la Majestad] e assi ciega todo nuestro entendimiento esta inaccesible luz [nuestro miramiento ciega aquesta invisible luz y naturaleza inaccesible].

Mont Sion, 1535, III, ch. 7, fº 155-156. *Trois. Abéc.*, lettre Y, ch. 3 ; éd. Mir, p. 563 a et b. A noter que Laredo met au début la phrase qui, chez Osuna, est à la fin.

Pour le second passage, afin de faciliter la comparaison, nous mettons les textes en regard.

Tercer Abec., Y, c. 6, p. 568 b.

« Dios infunde su gracia... por una operación íntima que toca el corazón, de la cual dice Sant Cipriano : Gustamos y provamos y olemos y está cerca ; empero acercándose vase más lejos ; y como con rayo que rasga la nube y como con repentino relámpago que no tanto alumbrá quanto embaraza la vista, eres algunas veces tocado no sé con qué movimiento, y sientes que eres tocado, empero no ves al que te toca ; son dichas a tí unas palabras secretas de dentro que no bastas para las hablar, aunque no las puedas dubdar ; porque junto está contigo y aun dentro está en tí el que te solicita. »

Monte Sión, III, c. 8, fº 157.

« E assi dize un santo varón a este propósito. En la más pura oración olemos e gustamos e provamos sin corporales sentidos y está cerca lo que queremos : empero acercándonos más, vase más lexos : porque *accedit homo ad cor altum et exaltabitur Deus*. E como con rayo que rasga la nube o repentino relámpago, que no tanto alumbrá quanto embaraza la vista es algunas vezes tocado con no sé qué movimiento e siente el tocamiento, mas no vee ni entiende al que le toca : e son dichas en el secreto interior unas palabras sin sílabas que no basta para poderlas contar el que las siente : pero no puede dudarlas porque dentro está dél el que esto le solicita y le toca las entrañas con una íntima operación ». Comparer avec le début du texte d'Osuna.

De telles coïncidences verbales ne pouvant être fortuites, Laredo s'est donc approprié, en les retouchant à peine, les traductions du pseudo-Cyprien qu'il a trouvées au *Troisième Abécédaire*. Cf. Migne, *PL*, t. 189, col. 1611-1612, *Liber de cardinalibus operibus Christi*.

b) Gerson L'auteur du *Mont Sion* se réfère quatre ou cinq fois à des textes de Gerson qu'il ne semble pas connaître de première main et qu'il dérobe, sans avouer le larcin, au livre d'Osuna, en se contentant de les paraphraser assez librement. Qu'on en juge par l'exemple ci-dessous.

Tercer Abec., Y, c. 5, p. 566 a.

«... Como nota Gersón, la mayor dificultad del recogimiento está en apartar el espíritu de las fantasías en que se ocupa nuestro entendimiento, el cual se ha de acostumar mucho tiempo a desechar toda operación que se pueda referir a criatura alguna.»

Monte Sión, c. 8, f° 156 v°.

«Mas dizenos el Gersón en su *Monte contemplativo* que la mayor dificultad que ay en la contemplación nueva está en apartar del espíritu la diversidad de fantasías en que se embuelve nuestro entendimiento. Esto todos lo entendemos: e avisanos que conviene acostumar mucho tiempo a desechar de sí toda operación que se pueda referir a alguna cosa o criatura». La même idée au *Mont Sion*, III, ch. 9.

Que l'on compare de la même manière :

a) Au sujet de l'humilité : « Todas las amonestaciones interiores, todos los instintos vehementes... ». *Trois. Abéc.*, lettre U, fin du ch. 2. *Mont Sion*, III, ch. 11, f° 160. Cf. Gerson, *Opera*, édit. Paris, 1606 ; *De distinctione verarum visionum a falsis*, tome I, col. 587.

b) Sur les douceurs spirituelles : « Estos sentimientos no se dejan entender sino de los que los sienten... » *Trois. Abéc.*, lettre N, ch. 6, p. 459 a. *Mont Sion*, III, fin du ch. 10.

c) *Trois. Abéc.*, Y, ch. 6, p. 568 a : « Y por esto dice Gersón, que son más meritorias, ca según toda buena teología, aquella oración es más meritoria y más acepta a Dios que es más espiritual, ca para ésta se requiere más fe y más esperanza ». *Mont Sion*, III ch. 8, f° 157, r° : « Y porque la oración que es fundada en puro espíritu no quiere conocer cosa alguna corporal, sino toda se emplea en fe, *dizen que es más meritoria e más aplazible a Dios* ».

De par ailleurs il est certain que notre auteur consulte aussi directement les œuvres de Gerson, comme je le prouverai en parlant de la *Josephina* (*infra*, ch. 10).

c) Saint Ambroise En troisième lieu, Laredo emprunte à l'Abécédaire un et saint Augustin texte de saint Ambroise et un autre de saint Augustin. Le premier revient au moins quatre fois dans le *Mont Sion* (livre III) comme une sorte de leitmotiv, mais on le trouve déjà chez Osuna : « dice sant Ambrosio : Acometamos una sagrada ambición para que no contentos con las cosas medias, anhelemos e vamos carleando a las postreras e muy grandes ». *Trois. Abéc.*, lettre E, fin du ch. 3.

La parole de saint Augustin est la suivante. *Mont Sion*, III, ch. 8 : « E dize sant Agustín que el contemplativo deve amortiguar su entendimiento y dexarle en una sancta ociosidad ; mirando empero que quando esto se haze se ha de levantar todo el intento y el talante del anima a solo Dios por su amor con una biva atención, estribando en sola piedad de fe ».

Ouvrons ensuite le Troisième Abécédaire, lettre Y, ch. 5, p. 567 : « Cuando acallares tu entendimiento, dándole, como dice sant Agustín, ociosidad santa, no has de parar allí, sino levantar el intento del corazón, y el talante del anima y la atencion a solo Dios con piedad y fe ». La dépen-

dance du *Mont Sion* est absolument incontestable. Cf. Saint Augustin, *De civitate Dei*, livre XIX, ch. 19 : « Otium sanctum quaerit charitas veritatis... ».

2° Emprunts doctrinaux

Étant donnée la ressemblance des doctrines, nous pouvons croire dans les cas suivants à une influence d'Osuna sur Laredo.

a) L'auteur du *Mont Sion* paraît s'inspirer de son devancier quand il enseigne que nous devons garder notre cœur à la manière d'un château fort. *Mont Sion*, III, ch. 13. *Trois. Abéc.*, lettre D, ch. 2-4 : « Guarda tu corazón con toda guarda... »

b) *La Sainte Humanité*. Le recueillement des Abécédaires a pour objet, dans ses états les plus élevés, la contemplation de l'inaccessible Divinité (*alento a solo Dios*), à l'exclusion de toute entité sensible ou créée, à l'exclusion par conséquent de la Sainte Humanité durant un temps plus ou moins long. Néanmoins comme la dévotion au Verbe incarné est fondamentale en toute vie chrétienne, Osuna recourt à un compromis : tandis que notre âme, dit-il, s'unira à la pure essence divine, notre corps de son côté se livrera aux rigueurs de la pénitence en souvenir des souffrances du Sauveur. Tel est le sens de la maxime du *Troisième Abécédaire*, lettre S : « Siga tu cuerpo a Jesu, y su divinidad tu alma ». Que ton corps suive le Christ homme, et ton âme le Christ Dieu.

La même solution et le même partage sont proposés en 1535 par Laredo, qui précise d'ailleurs et explicite certaines données de son confrère. Voir *infra*, ch. 14, 2^e partie.

c) *Les consolations spirituelles*. On a parfois opposé sur ce point nos deux auteurs, mais, à y regarder de près, Laredo se montre presque aussi optimiste qu'Osuna, je veux dire presque aussi favorable aux goûts de la dévotion, surtout en 1535. Cf. *infra*, ch. 17, 2^e partie.

C'est donc principalement la première rédaction du *Mont Sion* qui s'inspire d'Osuna. L'auteur y expose un genre d'oraison qui offre de grandes analogies avec le *recogimiento* du *Troisième Abécédaire*. En 1538 par contre, Laredo ayant changé de maîtres et enseignant la théorie de l'amour sans connaissance, ne pouvait plus se réclamer des *Abécédaires*. Pour Osuna, le contemplatif doit renoncer aux images sensibles, au discours et à tout exercice deductif ; cependant, même au sommet de l'union mystique, la pure intelligence fixe sur Dieu un regard très simple et très épuré. Cf. *infra*, ch. 16. Il est en somme surprenant que Laredo n'ait pas davantage exploité les richesses du *Troisième Abécédaire*.

Le Pseudo-Bernard Bien qu'il ne le cite jamais expressément, Laredo et saint Grégoire connaît le Pseudo-Bernard, auteur des *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* (P. L., t. 184), auquel il emprunte un certain nombre de considérations sur la bassesse de nos origines et la précarité de notre vie. Voir *infra*, ch. 13, § 1.

Les *Moralia* de saint Grégoire (environ dix citations) l'ont aussi aidé probablement à mieux saisir l'importance de la connaissance de soi pour l'âme contemplative (Cf. *infra*, ch. 13, § 5).

Une source douteuse : Quelques indices nous porteraient à croire que Harphius Laredo a connu Harphius dès avant 1535, c'est-à-dire au moment où il composait la première rédaction de son ouvrage spirituel. Ce sont le plan du *Mont Sion*, certains détails communs aux deux auteurs et des ressemblances de vocabulaire¹.

1° Les trois livres du *Mont Sion* ont pour objet : la connaissance de notre néant (*anichilacion*), l'imitation de la Sainte Humanité, la contemplation de la Divinité. Un tel plan fait penser aux actes recommandés à la fin de la *Collatio Prima* : *offerre, exigere, conformare, unire*. « Exigat et petat ab eo (Deo) purissimam illuminationem mentis, ad cognoscendum veraciter seipsum, id est, propriam vilitatem et nihileitatem... Summopere aspirare debet ad conformitatem vitae Christi in virtutibus... Ulterius consendere debet per amorem unitivum in ipsam charitatem incretam, quae Deus est ». Voir les mêmes actes expliqués au *Directorium*, ch. 46.

2° Il est bon, enseigne Laredo (livre I, ch. 13), de considérer en détail une fois par semaine et de pleurer devant Dieu toutes nos fautes de la vie passée, hormis les péchés contre la pureté. Pour Harphius (*Directorium*, ch. 15), cet exercice doit être quotidien et s'entourer de précautions identiques : « Attamen cavere debet ne carnalia peccata quotidie recolat nisi in generali... ».

« Avant de boire, l'on se rappellera le fiel et le vinaigre offerts à Jésus sur la Croix ». C'est l'enseignement du franciscain espagnol (1^{er} Notable), lequel s'inspire peut-être du *Directorium*, ch. 5 : « Si bibis, cogita potum quem in cruce potavit ».

3° Harphius emploie volontiers le verbe *annihilare* pour signifier l'anéantissement de l'âme transformée en Dieu (*Directorium*, ch. 33 et

(1) Harphius, mort en 1477 gardien des Observants de Malines, est l'auteur de plusieurs traités spirituels réunis plus tard sous le titre de *Theologia mystica*. Mais Laredo paraît n'avoir connu, même en 1538, que le *Directorium aureum contemplativorum*, appelé aussi *Speculum perfectionis*. Je consulte la *Theologia mystica* dans l'édition de Cologne 1556, dédiée par le chartreux Bruno Loher à saint Ignace de Loyola. La numérotation des chapitres étant fautive dans le *Directorium*, du ch. 14 au ch. 29, je corrige l'erreur et cite d'après l'ordre véritable : le ch. 13 *bis* devient le ch. 14, le ch. 14 doit être compté ch. 15 et ainsi de suite.

Les trois *Collationes* qui suivent et résument le *Directorium* (*Theologia mystica*, livre II, 5^e partie), seraient l'œuvre d'un auteur anonyme. D'après le R. P. Viller, la première au moins pourrait appartenir à Bourcelli, franciscain du couvent de Nimègue (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, Harphius ou Bourcelli, avril 1922, p. 155-162). Quant à Laredo, il attribue nettement les *Collationes* à son maître Harphius et les rattache au *Directorium* (*Mont Sion*, 1538, III, ch. 21, f^o 139). La *Theologia mystica* fut mise à l'index par Sixte-Quint. Mais en 1585, à Rome, un dominicain, le P. Paul-Philippe, en publia un texte amendé, le seul autorisé dans la suite.

54). Il dit qu'il faut annihiler les forces intérieures (*ibid.*, ch. 40) et recommande de méditer sur notre bassesse ou néant : *vilitatem et nihilitatem* (*Directorium*, ch. 46 et *Collatio I*^a). Ce dernier sens est aussi très fréquent chez Laredo. L'*aniquilacion* (ou *anichilacion*) désigne chez lui l'humble reconnaissance de notre misère native, de notre corruption, de notre incapacité pour le bien. Expressions équivalentes : *nuestra misera nada*, *nuestro nada poder*, *mi lodo* (boue) y *nada poder*, *nuestra estima natural e anonadada*, *conosciendo de si misma* (l'âme) *su anonadada poquedad*.

La division tripartite : *anima*, *spiritus*, *mens*, familière à Herp (*Directorium*, ch. 13 *bis* ou 14) se rencontre une fois au premier livre du *Mont Sion* (I, ch. 14, à la fin).

Les rapprochements indiqués semblent trop peu caractéristiques pour que l'on puisse affirmer avec assurance que Harphius a été mis à profit dans la première édition du *Mont Sion*. La troisième partie notamment ne présente aucune trace de son influence.

Divers auteurs Les autres citations du *Mont Sion* ne valent guère la peine qu'on s'y arrête. Nous y rencontrons douze fois environ le nom de saint Augustin et une fois ou l'autre ceux de saint Bernard et de saint Bonaventure¹. Signalons enfin comme choses plus rares une mention du *Livre de la Nature angélique*², et une allusion aux révélations

(1) *Monte Sión*, I, ch. 5, vers la fin : « un consejo de sant Buenaventura en su *Soliloquio* que dize : el anima que a su Dios busca quite de sí todas les cogitaciones inutiles y scientificas y regidas por naturales razones ; y de la afectiva quite no solamente las culpas, mas sus causas u ocasiones... »

Ibid., I, ch. 12 : « Pienso que es nuestro sant Buenaventura el que dize que el anima que se quiere aprovechar ha de comenzar de las cosas exteriores... Y que de las exteriores se passe a las interiores.. porque de aquestas de dentro suba el anima a la parte superior... ». Cf. *Soliloquium*, prologue, n° 2, où est cependant proposée une méthode légèrement différente : *de interioribus ad exteriora*, *de inferioribus ad superiora*.

Il n'y a pas d'autres citations de saint Bonaventure dans tout le *Mont Sion*, pas plus dans le texte de 1535 qu'en celui de 1538. Comment M. Rodolphe Hoornaert (*Sainte Thérèse écrivain*, p. 361) ose-t-il classer le Docteur séraphique parmi les sources préférées de Laredo ?

(2) *Monte Sión*, II, ch. 20. Il s'agit d'un traité en cinq parties sur les saints anges, du mineur conventuel Francisco de Eximenis († 1409), auteur de nombreux ouvrages en catalan, qui devint évêque d'Elne et, en 1408, patriarche de Jérusalem. Cf. Andrés IVARS, *El escritor Fr. Francisco Eziménez en Valencia*, articles dans l'*Archivo ibero-americano*, à partir de 1920, tome 14.

Sans parler des éditions latines, le livre des saints anges fut publié en français (Genève, 1478), en catalan (Barcelone, 1494, deux éditions) et en espagnol : a) Burgos, 1490, chez Fradrique de Basilea : *Libro de los santos Angeles* ; b) Burgos, 1516, chez le même éditeur : *La natura angélica* ; c) Alcalá, 1527, chez Miguel Eguía : *La natura angélica*. C'est ce dernier titre que connaît Laredo. Cf. NICOLAS ANTONIO, *Bibl. hispana vetus*, t. II, p. 119-121, Madrid, 1696. WADDING-SBARALEA, *Scriptores*, Rome, 1908. MARIANO AGUILÓ Y FUSTER, *Catálogo de las obras en lengua catalana impresas desde 1474 hasta 1860*, Madrid, 1927, p. 221 et suiv., n°s 428-431. CATALINA GARCIA, *Ensayo de una tipografía complutense*, Madrid, 1889, p. 36, n° 93.

de sainte Brigitte, de sainte Élisabeth de Hongrie et de sainte Angèle de Foligno¹.

II. Edition de 1538 (3^e livre)

Je n'envisage ici que la troisième partie de la seconde édition, sans m'occuper des chapitres 41 et 42 qui proviennent du texte primitif et sans tenir compte des épîtres ni des deux premiers livres. — Si du point de vue des sources nous comparons la deuxième édition à la première, nous constatons des changements très appréciables. Dans le traité de 1538, ne subsistent que fort peu de traces de l'influence d'Osuna : plus aucune citation d'Arnould de Bonneval ni de Gerson ; supprimé le texte de saint Augustin emprunté au *Troisième Abécédaire*, mais la parole de saint Ambroise a été conservée au début du chapitre 7. D'autre part, l'objet de la quiétude reste toujours la contemplation de la Divinité, bien qu'il ne soit plus fait allusion à la maxime d'Osuna : « Siga tu cuerpo a Jesu... ».

Richard de saint Victor, qui fournit encore une dizaine de textes entièrement nouveaux, est loin d'exercer la même influence que précédemment : ont disparu l'exposé de sa psychologie et les formules *entrer en soi*, *monter au-dessus de soi*. Deux auteurs passent au premier plan, qui modifient totalement l'atmosphère du traité : Hugues de Balma et Harphius, auxquels se joignent quelques auteurs de moindre importance².

(1) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 34, f^o 197 ; 1538, III, ch. 42. A propos du discernement des esprits, Laredo écrit que le démon insinue parfois des erreurs dans les visions des saints personnages, sans qu'il y ait faute de leur part, ainsi qu'il ressort des révélations de sainte Brigitte et de sainte Élisabeth de Hongrie, toutes deux canonisées. La première enseigne en effet au nom du Ciel que Marie a été souillée du péché originel, et la seconde qu'elle est immaculée en sa conception. Dans l'un des deux cas, c'est l'esprit du mensonge qui parle. Cf. *Dict. de Spiritualité*, art. *Brigitte de Suède*, t. I, col. 1943-1958, par Félix VERNET. Sainte Brigitte affirme nettement l'Immaculée Conception (*ibid.*, col. 1955). Aux xv^e et xvi^e siècles circulaient de prétendues révélations « faites à sainte Brigitte et à sainte Élisabeth » (*ibid.*, col. 1957).

Voir plus bas, ch. 14, la citation de sainte Angèle de Foligno.

(2) Sur les dix citations de Richard, il y a une référence au *Benjamin minor* et neuf au *Benjamin major*. PL, t. 196.

B. Minor, ch. 1-5, symbolisme de Rachel. *Mont Sion*, 1538, III, ch. 12, f^o 131, v^o.

B. major, I, ch. 1, col. 64 : « Si igitur per arcam sanctificationis... ». *Mont Sion*, ch. 23, f^o 142, v^o.

B. major, I, ch. 10, col. 76 : « Extrema maris tenere... ». *Mont Sion*, ch. 18, début.

B. major, II, ch. 17, col. 97 : « Unum solum... corporis membrum... ». *Mont Sion*, ch. 21, vers la fin.

B. major, II, ch. 17, col. 97-98 : « Tu vero homo unanims... ». *Mont Sion*, ch. 40, commentaire du 18^e distique. Cf. liv. II, ch. 45.

B. major, III, ch. 1, col. 109 : « Tolle quod tuum est et vade ». « Quanto enim corporum phantasmatum... ». *Mont Sion*, ch. 23, vers la fin.

B. major, IV, ch. 5 et 10 : pourquoi les chérubins ont constamment les ailes étendues au-dessus de l'arche. *Mont Sion*, ch. 40, commentaire du distique 24.

B. major, IV, ch. 16, col. 155 : « Certe quamdiu possumus ex aliena qualicumque

Hugues de Balma La *Mystica Theologia*, que Laredo, avec nombre de ses contemporains attribuait au mineur Henri de Baume, tandis que d'autres en faisaient honneur à saint Bonaventure, est définitivement restituée au chartreux Hugues de Balma qui écrivait dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Je la consulte dans l'édition Vivès, *Opera sancti Bonaventurae*, tome 8, Paris, 1866¹.

Bien qu'il y soit nommé six fois seulement, Hugues de Balma exerce une action prépondérante sur le *Mont Sion* de 1538. C'est à lui que Laredo emprunte la méthode des aspirations et la théorie de l'amour sans connaissance. A la même source il puise la notion de l'*affectiva*, la division de l'*oculus intellectus* et de l'*oculus voluntatis*. A son exemple, il assimile la contemplation spéculative à la science des chérubins, la contemplation amoureuse à l'ardeur des séraphins. L'homme exercé, dit-il à sa suite, prie continuellement à peu près comme il respire. Le choix du titre *Monte Sión* pourrait aussi avoir été commandé par les premiers mots de la *Mystica Theologia* : « *Viae Sion lugent* »².

En second lieu, Laredo ne semble pas connaître directement les ouvrages du Pseudo-Denys. Parmi les neuf ou dix textes qu'il en cite, les principaux sont évidemment traduits sur le traité du mystique chartreux. La preuve de ces affirmations sera fournie plus loin, III^e partie, ch. 16.

Harphius Après Hugues de Balma, l'auteur qui a le plus déteint sur Laredo est sans conteste Harphius, dont l'influence n'était que fort problématique en 1535. En 1538, par contre, sa doctrine et son vocabulaire se laissent aisément reconnaître en cinq ou six chapitres du *Mont Sion*.

re... ». « *Certum ergo signum tibi sit...* ». *Mont Sion*, ch. 27, f^o 147 et ch. 30, f^o 153. *B. major*, V, ch. 14, col. 187 : « *Quamvis enim contemplatio et speculatio...* ». *Mont Sion*, ch. 2, f^o 119.

Laredo qui a lu de très près le *Benjamin major* de Richard, utilise encore à sa suite deux symboles bibliques : les années de service de Jacob (I, ch. 2) et les talents de Béséléel (V, ch. 1). Comme lui, il interprète dans le sens spirituel les versets suivants : « *In pace in idipsum...* » (IV, ch. 22). « *Expandit alas suas...* » « *Qui confidunt in Domino mutabunt fortitudinem...* » « *Quis dabit mihi pennas sicut columbae* ». Ces trois textes au *B. major*, livre V, chapitre 4.

(1) Laredo parle en fait de « Enrique de Balma », auquel il attribue expressément (III, ch. 13, début) le *Sol de contemplativos*, c'est-à-dire, la *Mystica Theologia* ou *Viae Sion*. Cependant les éditeurs espagnols du XVI^e siècle avaient coutume de mettre ce livre sur le compte de Hugues le Chartreux. Voir, p. ex., PÉREZ PASTOR, *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887, n^o 66, p. 39 : « *Sol de contemplativos*, compuesto por Hugo de Balma, de la orden de los cartuxos... ». Au colophon : « *Aquí se acaba el presente libro llamado mystica theologia de sant Dionisio, compuesto por Hugo de Balma y otros dicen que por sant buena Ventura...* ». Toledo, chez Juan Varela, le dernier jour d'août 1514. ESCUDERO Y PEROSO dans sa *Tipografía hispalense* (n^o 180, p. 140), signale, d'après les notes de M. Gayangos, un exemplaire qui présente exactement les mêmes caractères que l'édition décrite, mais qu'il croit par erreur imprimé à Séville, 1514 « *postrero de agosto* ».

(2) Si le dernier rapprochement est fondé, Laredo a connu Hugues (ou Henri) de Balma dès avant 1535.

A) *Citations expresses*. Nous remarquons dès l'abord douze citations explicites que nous classons d'après l'ordre du *Directorium aureum*, édition de Cologne, 1556.

1° Voici le premier texte : « Henri Herp, enseigne dans le *Directorio aureo* que toute méditation roulant sur un objet corporel appartient à la vie active spirituelle, ainsi que toutes les œuvres de vertu ». *Mont Sion*, ch. 28, f° 148, v°.

C'est là une allusion à la division tripartite de Harphius : Vita activa, vita spiritualis contemplativa et vita superessentialis. *Directorium*, II, ch. 14 ou 13 bis, au début. Et *ibid.*, ch. 19 : « De ornatu vitae activae per virtutes morales ». Nous reviendrons plus loin sur cette division.

2° Le deuxième passage, très célèbre, engage un parallèle entre la prière vocale assimilée à la paille et l'oraison mentale comparée aux grains de blé : « Sint duo homines, unus in vita activa..., alter in contemplativa... » jusqu'à « pabulum virium nostrarum bestialium ». *Directorium*, II, ch. 23, f°s 151 et 152.

Le *Mont Sion*, à cet endroit (ch. 28, f° 149-150), présente le gardien de Malines comme un « contemplatif reposé (*quieto*), dont l'enseignement sur la contemplation parfaite est hautement digne d'estime ». Laredo, qui suit de près l'original, tout en le résumant, ajoute par ailleurs des précisions nullement oiseuses à l'époque des *Alumbrados* : on ne doit jamais omettre les prières vocales obligatoires, la messe, par exemple et l'office divin. La prière vocale n'enflamme pas seulement notre affection, elle sert en outre à édifier le prochain.

3° On aborde le problème : notre cœur peut-il s'élancer fréquemment vers Dieu ? Le franciscain espagnol (ch. 9, f° 128 v°) a sous les yeux ces lignes du *Directorium*, II, ch. 32, f° 156 b : « Et istud poterit facere centies, imo millesies in die, si voluerit et natura sua sufferre potuerit ». Cf. *ibid.*, ch. 42, f° 162 a.

Il n'est pas sans intérêt de noter que le *Mont Sion* allègue ici Henri de Baume à côté de Harphius. Voir la *Mystica Theologia* de Balma, p. 3 a et 51 a : « quotiescumque vult ».

4° Autre question : subtilité de l'amour intéressé. *Directorium*, ch. 43, f° 162 v° : « Nam praesertim infra XL annum natura multum inclinabilis est, quaeritans seipsam, etc. ». Le mystique sévillan (ch. 3, f° 121 v°) s'attache au sens plus qu'à la lettre.

5° Le spirituel en proie aux sécheresses est semblable à un affamé, assis entre deux tables chargées de vivres, auquel toutes les deux sont interdites. *Directorium*, III, ch. 47, f° 166. *Mont Sion*, ch. 21, f° 140.

6° Sujet analogue : au moyen des épreuves, Dieu façonne l'âme de ses intimes avec plus de soin et de sollicitude qu'un peintre ne finit une toile. *Directorium*, III, ch. 49, f° 168, v° : « industrius pictor ». *Ibid.*, ch. 11, f° 144 v° : « subtilis imaginum sculptor ». La traduction espagnole (ch. 21, p. 139 v°) rend l'idée sans s'astreindre rigoureusement au texte.

7° Le passage de l'aurore à la clarté du jour et au plein midi, symbolise l'illumination progressive de l'âme contemplative, *Directorium*, III, ch. 50, f° 169 v° : « Lux siquidem aurorae paulatim elevatur... » jusqu'à la fin du chapitre. Ici encore Laredo (ch. 18, f° 136) prend de grandes libertés avec son modèle.

8° Huitième citation. L'abeille industrieuse, voletant de fleur en fleur, figure le travail de la méditation active qui part des créatures pour remonter à Dieu. Si l'âme se sent incapable de se livrer au recueillement passif, qu'elle rende la liberté aux abeilles de sa ruche, aux facultés discursives. *Directorium*, III, ch. 56, f° 172 v°. Répugnant à une transcription servile, l'auteur du *Mont Sion* réadapte le texte à sa manière (ch. 12, f° 131). Voir au ch. 20, f° 138 la même comparaison.

9° Laredo (ch. 26, f° 146 v°) reproduit la formule du *Directorium*, IV, ch. 61, f° 177 v° : « in qua caligine, spiritus sibiipsi mortuus est et vivit in Deo ».

10° L'auteur du *Mont Sion* (fin du ch. 11) se réclame de Herp, « éminent et célèbre théologien de la pure contemplation », pour comparer entre elles les deux voies qui mènent à l'union divine : la voie scolastique est plus longue, plus ardue, moins féconde ; la voie mystique est plus facile, plus courte, plus fructueuse et pourtant moins fréquentée. Telles sont bien les expressions du *Directorium*, ch. 30-31. Mais Laredo a plutôt sous les yeux le résumé qu'en donne la *Prima Collatio*¹.

11° A la suite de son maître, notre mystique inculque la nécessité du renoncement absolu, de l'abdication totale de notre volonté entre les mains de Dieu (ch. 21, début). A cette fin, il nous renvoie à son livre préféré, dont il traduit assez fidèlement une quinzaine de lignes : « Perfecti autem invigilare debent plenissimae abnegationi naturalis voluntatis in liberam Dei voluntatem praesertim in omni subtractione divinarum gratiarum et influentiarum..., aequè contenti, sive dare voluerit, sive non... Alioquin si in te poenas omnium martyrum susceperis, etc. ». *Directorium*, V, collatio II^a, f° 181 v°.

12° En dernier lieu, Laredo emprunte une jolie métaphore à la *Collatio tertia*, f° 183 v° : « Quia nunquam erit tam naturale ignem sursum ascendere, sicut mentem a creatis evacuatam in Deum properare ». Ouvrons le *Mont Sion*, ch. 15, f° 133 v° : « dize Enrique Herp : assi es natural al anima que esta en quietud bien amaestrada levantarse a se allegar a su Dios, quanto es natural al fuego alçar arriba su llama ». L'écrivain méridional, on le voit, n'est jamais esclave du mot à mot.

De notre enquête il résulte que Laredo a très consciencieusement analysé le *Directorium* et les *Collationes* annexes. Avant de passer outre, que l'on

(1) *Monte Sión*, ch. 11. Le texte de Séville 1538 porte : « el teologo excelente y esclarecido en pura contemplacion, es a saber, Enrrique Herp ». Dans l'édition de 1617, on lui a, par distraction, substitué « Henrique de Balma » lequel professe d'ailleurs la même doctrine, *Mystica theologia, quaestio unica*.

veuille bien arrêter son attention sur quatre textes indiqués ci-dessus, aux numéros 4, 5, 6 et 11. Le premier dénonce les dangers de l'amour mercenaire. Les trois autres recommandent la soumission à Dieu dans les aridités et les épreuves, et se trouvent d'ailleurs réunis au chapitre 21 de l'ouvrage espagnol. Laredo (qui ne le voit ?) est tout imprégné des thèses du *Directorium* sur le renoncement universel, sur l'abandon total à la volonté divine. L'abandon, pour être parfait, doit aller jusqu'à l'acceptation hypothétique des peines éternelles : tel est l'enseignement de Harphius¹. Il me paraît donc légitime de reconnaître également son inspiration en ces lignes du *Mont Sion*, toujours au chapitre 21 :

« Le principe de toutes nos actions doit être l'amour nu de tout propre intérêt. De la sorte, si Dieu veut que vous arriviez à la gloire du ciel, vous le voudrez aussi ; et s'il voulait vous en priver pour l'éternité, vous y renonceriez volontiers pour vous conformer à son bon plaisir, à condition qu'il vous garde sans cesse lié à sa volonté » (f° 139).

Et ailleurs : L'âme contemplative « ne sait plus faire de choix, elle reçoit tout comme venant de la main de Dieu ou se produisant avec sa permission... Bien entendu, suivant la nature et la raison, les justes ont à craindre l'enfer, cependant le motif de leur crainte ne doit pas être et il n'est pas, chez les hauts contemplatifs, la rigueur des tourments, mais le fait que chez les damnés manque la conformité à la volonté de Dieu et qu'ils s'obstinent en leur malice. Cette obstination des réprouvés, cette non-conformité à la volonté divine, voilà ce pourquoi les justes craignent l'enfer² ».

Plus spécialement et à juste titre, le gardien des franciscains de Malines passe pour un maître rigide, peu favorable aux douceurs et aux goûts de la dévotion. Soupçonnant partout les infiltrations de la convoitise, de l'instinct de propriété, il déclare une guerre acharnée à ce qu'il appelle l'avarice et la gourmandise spirituelles. Le frère mineur espagnol hérite, avouons-le, dans une certaine mesure, de cette méfiante hostilité :

« Dans la contemplation très reposée, il n'y a, écrit-il, qu'un seul patient, l'âme qui contemple sans nul secours naturel, sans poser aucun acte de son côté, sauf qu'elle aime Dieu avec l'aide de sa grâce. Cet amour est très vif et, hors de là, elle ne désire rien de ce qu'on pourrait lui donner et ne serait pas Dieu, même pas les dons divins. Car tout le reste, non seulement il lui convient de ne pas le désirer, mais elle doit le rejeter avec véhémence et très résolument (*muy voluntariosamente*)³.

« Les parfaits accepteront avec égalité d'âme la sécheresse ou la jouissance spirituelle... » « Les âmes que notre amoureux Seigneur veut combler de grands biens en l'autre vie, il les établit ici-bas sous le joug de grandes persécutions et les prive de toute consolation de l'esprit... »⁴.

(1) *Directorium*, III, ch. 36, f° 158 : « Et generaliter in omnibus quae excogitari possunt in tempore isto aut aeternitate oportet ut se voluntarie resignet in beneplacitum Dei, ut illud erga se fiat, etiam si deberet aeternaliter jacere in poenis inferni ». Cf. *Collatio* I, f° 180 v°.

(2) *Monte Siôn*, III, ch. 31, f° 154, v° : « no sabe escoger nada ».

(3) *Directorium*, ch. 2, secunda mortificatio. *Monte Siôn*, ch. 7, édit. 1538, f° 126 v° : « muy voluntariosamente ». Edit. 1617, p. 298 : « muy voluntariamente ».

(4) *Ibid.*, ch. 21, f°s 139-140. Cf. *Ibid.*, ch. 30, f° 152, v° : la preuve que nous aimons Dieu ne consiste « ni en dulcedumbre de spiritu, ni en gusto de devocion, mas en la conformidad que tiene aqueste amor criado con esse amor que le crió ».

L'influence du *Directorium* explique apparemment pourquoi notre écrivain, au sujet des goûts spirituels, adopte une position légèrement différente de celle que François d'Osuna, son confrère, défendait quelques années plus tôt (1527) dans le traité du Recueillement. Par contre — et cela me semble de plus en plus évident — lorsque l'auteur des Abécédaires réfute les adversaires de la consolation, il vise les principes rigoristes de Herp et de ses partisans¹.

B) *Emprunts tacites*. Nous venons de voir que Laredo s'inspire parfois sans le dire du mystique flamand. Il est aisé de signaler d'autres points de contact entre les deux écrivains et des ressemblances indéniables de vocabulaire.

1° *Doctrines communes*. a) L'auteur du *Mont Sion* (III, ch. 26) énumère quatre variétés de l'amour : l'amour *agissant* (*operativo*) s'évertue à déraciner les vices et à conquérir les vertus ; l'amour *nu* se dépouille de tout esprit mercenaire ; l'amour *essentiel* joint la substance de l'âme à l'essence de Dieu ; l'amour *unitif* fond notre amour en celui de Dieu.

De toute évidence le spirituel espagnol fait un choix parmi les divisions similaires et bien plus nombreuses du *Directorium* (III, ch. 55) : « Amor *practicus... operatur... diligentiam... ad omnes virtutes acquirendas et ad moriendum omni inordinationi... Amor fructivus... Amor levatus... nudus... purus... essentialis* ». L'amour *unitif*, au ch. 33. Cf. *ibid.*, ch. 44, 46, 53, 65.

b) Disciple d'Hugues le Chartreux, Harphius recommande très fortement l'*exercitium aspirationis* (*loc. cit.*, ch. 40, 42, 46) ; il parle aussi de l'amour *sine cogitatione praevia*, mais toujours avec une certaine réserve et sans y apporter l'insistance de son maître :

« Tunc affectus hominis adeo impetuosus aestuansque efficietur et instar fulguris velox, ut quoties se ad Deum converterit, sine cogitatione praevia, in momento spiritum vehat in abyssalem amorem Dei ». *Directorium*, ch. 32.

Ce texte et d'autres semblables ont certainement confirmé Laredo dans son estime pour la contemplation amoureuse suivant l'esprit du *Viae Sion*. Comparer avec le *Mont Sion*, III, ch. 9, début : « *exercicio de aspiración... subito y momentaneo levantamiento mental* ».

c) Dieu s'est réservé le magistère de la Sagesse mystique et l'on peut se livrer à l'exercice aspiratif en tout temps et en tout lieu. Tel est l'enseignement commun à l'observant de Malines et à celui de Séville.

(1) *Tercer Abec.*, Madrid, 1911, lettre E, ch. 2 et 3, p. 370-373 : il ne faudrait pas, même sous forme de simple *menace*, présenter la consolation spirituelle comme un signe de réprobation.

Cf. *Directorium*, III, ch. 48, f° 167 a : « *timendum est huic* ». *Ibid.*, ch. 2, f° 139 ; ch. 8, f° 143 ; ch. 9, f° 143 v° : « *Ista [les douceurs intérieures] etiam interdum accipiunt in peccatis mortalibus existentes et permanentes* ». *Ibid.*, ch. 25, f° 153 : la dévotion sensible pourrait même avoir pour auteur l'esprit malin « *et ita [homo] a iudice iustitiae... aeternaliter damnetur* ». Voir encore mon *François d'Osuna*, p. 551, note 3 ; et ici-même, *infra*, ch. 17.

Directorium, ch. 31 : « ... docet eam Deus immediate parvulos, humiles et amantes... Deus magister est omnis perfectionis, ita quod rudis laicus aliquis aut vetula si trahitur et ambulat per hanc viam, intra breve tempus recipere poterit... ». Ch. 32 : « ... et hoc semper quando potest, eundo, stando, sedendo, jacendo, comedendo ». Voir les mêmes expressions à la *Collatio* I.

Mont Sión, fin du ch. 15 : « Magisterio es reservado a solo él. Y... no hay ningun pobrecito, ni varon, ni mugercita, si quisiere ser su discipulo que no la pueda aprender... ». Ch. 6, f° 125 v° : « mística teologia que enseña Dios en el anima con la brevedad que quiere... ». Ch. 8, f° 128 : « Esta sciencia es secretissima, y el maestro que a las animas la enseña es la sabiduria increada. Esta licion suya no la manifiesta en publico... ». Ch. 27, f° 148 : « y comiendo y andando y obrando e aun leyendo y escriuiendo puede aun no dexar de obrar, seyendo ayudado de Dios ».

d) La vie spirituelle compte, d'après Harphius, trois étapes ou degrés : au début, la vie *active*, où travaille spécialement l'âme sensitive (*anima*), est symbolisée par Lia ; vient ensuite la vie spirituelle contemplative, où agissent les facultés rationnelles (*spiritus*) et figurée par Rachel ; en troisième lieu, la vie *suressentielle*, réservée à la partie supérieure de l'âme (*mens*), constitue la meilleure part, objet du choix de Marie-Madeleine. *Directorium*, ch. 13 bis ou 14.

Bien que Laredo n'adopte pas nettement les divisions de son confrère, il mentionne une fois ou l'autre les trois portions de l'âme : *anima*, *spiritus*, *mens* (*Mont Sion*, III, ch. 2). De plus il oppose très librement Lia et Rachel, Marthe et Marie en s'inspirant de Richard et d'Hugues de Balma non moins que de Harphius¹.

Le plus souvent il désigne le sommet de l'âme ou de la volonté par les termes : *afectiva*, *talante* (désir), œil de la volonté, étincelle et syndérèse, qui s'apparentent plutôt au système du *Viae Sion*. Voir notamment *Mont Sion*, III, ch. 12.

e) D'autre part, *mens* signifie encore chez les mystiques l'âme « en sa pure substance essentielle, libérée ou dénudée de ses puissances » (*Mont Sion*, ch. 2 et 8). Laredo, qui ne parle jamais du *fond* de l'âme, recourt à des formules équivalentes : le *cœur*, le *centre*, le *plus intime de l'âme*, les *entrailles de l'âme*².

Je trouve un seul exemple de l'expression suivante : « En l'oraison de quiétude, les puissances reviennent au centre d'où elles sont sorties, comme les rayons solaires remontent à l'astre du jour. De même que les

(1) *Monte Sión*, III, ch. 12, f° 131 v° : « no es este el ocio de Magdalena, sino el negocio de Martha ». Traduction probable du *Directorium*, ch. 23 : « De quo Bernardus super Cantica dicit quod in aliud tendere quam in Deum et tamen propter Deum, non est otium Mariae, sed Marthae negocium ».

(2) *Monte Sión*, II, ch. 39, f° 98 v° : « El centro en nuestro hombre es el mas oculto secreto y el mas abscondito encerramiento de las entrañas del anima racional y éste esta tan manifesto, tan claro y tan descubierto a la divina noticia... ». *Ibid.*, III, ch. 14, début : « en el secreto de las entrañas del anima obra la sabiduria increada ». Ch. 22, f° 141 v° : « se recogen [les puissances] dentro en lo interior del anima ». Une seule fois le centre de l'âme est appelé *cœur*, *Épître I*, f° 179 : « en medio del Templo bivo de Dios, que es en vuestro coraçon, resebis sus misericordias... ».

rayons du soleil ne perdent jamais le contact (*contiguydad*) avec l'astre qui les projette, les trois facultés : mémoire, intelligence et volonté, restent toujours rattachées à la substance de l'âme »¹.

Il est permis de voir en ces lignes une réminiscence du *Directorium*, ch. 50 :

« Suprema pars animae ubi istae tres vires (les trois facultés) originaliter unitae sunt, unde et effluunt sicut radii ex sole, et quo iterum influunt, vocatur mens ; et est centrum animae, impressam servans imaginem sanctae Trinitatis... »

Directorium, ch. 57 ; et mieux encore à la *Collatio* II^a : « Unde sicut sol iste materialis in sua rota lux quaedam est essentialis, radios suos ubique dispersens, qui licet essentialiam suae claritatis non communicat, aeternam tamen *contiguationem* praestat, quae scilicet radium in esse conservat, ita quod eodem momento quo *contiguatio* illa dissipatur, etiam esse ipsius radii penitus evacuatur. Sic anima ab infinita divinitatis abyssoprofluxa quandam aeternam *contiguationem* unde conservatur et alitur, cum origine sua retinet ».

Ici le rattachement des rayons au soleil, indique la nécessité pour l'âme de ne jamais se séparer de l'essence divine, source d'être et d'énergie. Malgré la différence des sujets traités, la *contiguydad* de Laredo est sans doute possible la traduction de la *contigualio* de Harphius.

2^o *Métaphores*. Dans le *Directorium*, Laredo a pu lire les métaphores, classiques pour la plupart, qui vont à expliquer les effets de l'amour essentiel et unitif : le fer devenu incandescent, la goutte d'eau ou le fleuve perdus dans l'océan. La comparaison suivante du *Mont Sion* (III, ch. 26) paraît dès l'abord plus originale :

« La grandeur de Dieu se manifeste à notre misère comme un très grand miroir placé devant un autre très petit. (*Y se muestra su grandeza sobre nuestra poquedad como un espejo muy grande ante otro espejo chequito*). Un petit miroir, pas plus large qu'une pièce de cinq sous (*un real*), disposé sur une bassine d'eau, capte tout le disque solaire qui est pourtant plus grand que le globe terrestre. L'âme est le miroir de Dieu ».

Sans laisser d'être personnel, le mystique espagnol s'inspire peut-être de ces lignes du *Directorium*, ch. 33 :

« Quando duo specula contra se invicem tenentur, tunc unum recipit in se totaliter imaginem alterius, cum imagine sui ipsius alteri speculo jam impressa. Sic etiam fit in istis speculis intellectualibus, scilicet aeternitatis Dei et humanae mentis... »

A la suite de son maître Harphius, notre auteur avoue que de telles comparaisons, utiles en soi et fort expressives, risquent d'être mal entendues. « L'âme, précise-t-il, garde toujours son être créé ». Il faut donc accorder le bénéfice d'une interprétation bénigne à la phrase

(1) *Monte Siôn*, III, ch. 23 : « Por lo qual se note que en esta via de quietud tanto significa hazer las potencias reflexion e bolverse al centro [de] donde salieron quanto significa dezir : Las potencias cessen de su operacion a las cosas exteriores e obre el anima. Por cuya declaración es bien que sepamos que las tres potencias nuestras, es a saber, la voluntad, memoria y entendimiento penden de nuestra anima y por impartible contiguydad estan en ella, assi como los rayos solares penden por impartible contiguydad de la sustancia del sol ».

suivante : « L'aimé se perd si bien lui-même qu'il ne reste plus rien de lui, à cause de l'infinité de l'amour où il est absorbé »¹.

Enfin la comparaison des deux textes suivants prouve que Laredo a lu de très près le chapitre 33 du *Directorium*, dont il est question dans ce paragraphe.

« Es de notar que cada vez que nombramos este nombre amor, mostramos virtud unitiva que haze juntamiento del que ama y del que es amado y haze uno de los dos con verdadero atamiento de gracia... » *Mont Sion*, III, ch. 26, f° 146.

« Cum igitur amorem nominamus, ... designamus nomine amoris quandam virtutem unitivam, quae de amante et amato appetit unum efficere ». *Directorium*, ch. 33^a.

3^o *Termes techniques*. Non moins que les métaphores, les termes rares et abstraits du *Mont Sion* témoignent d'une assidue fréquentation de Harphius.

a) *Anichilacion* est un vocable cher à nos deux mystiques (Cf. *supra*, la première partie de ce chapitre). Jamais cependant Laredo n'écrira que l'âme est *anéantie* dans l'union transformante.

Par contre, il emploie deux fois le verbe *anichilar* en un sens spécial. Il s'agit en premier lieu d'une sorte de nuit de l'esprit : « En la quiétude, l'œuvre de la volonté occupée à aimer doit être si calme et si reposée qu'elle annihile (*anichile*) l'œuvre de l'entendement et de la raison naturelle (III, ch. 15, f° 133). La seconde acception présente moins d'intérêt : « L'amour (chez les parfaits) empêche, dissipe et annihile (*anichila*) la crainte de la mort et du jugement, du purgatoire et de l'enfer (III, ch. 31, f° 154 v°).

(1) *Monte Sión*, ch. 26, f° 146, v° : « el amado assi se pierde de si que no queda nada dél por la infinidad del amor en quien haze su infusión ». *Ibid.*, f° 146 : « La piedra es nuestro amor criado. El relicario es el amor infinito. Aora aquesta pedrecita no se pierde de su ser... Y puesto que son impropias aquestas comparaciones, nos abren algo los ojos... ». Cf. épître 12^o de l'édition 1535 (ép. 11^o éd. 1538) : « el anima... sin dexar de ser anima, assi esta infundida en Dios ». « Aunque estas comparaciones no quadran muy puntualmente... ».

(2) *Directorium*, ch. 33, début : « ... Dionysius dicit de amore in libro *De divinis nominibus* : Unus est amor increatus (qui est ipse Deus) qui ingignit omnibus creaturis amorem creatum ». Nous trouvons souvent la même idée au *Mont Sion*, p. ex., III, ch. 10, f° 129 : « el amor increado y el anima, en la qual él cria el amor... ». F° 129, v° : « Aquel mismo increado amor infunde en ella (l'âme) el amor... ». Ch. 40, commentaire du distique 11^o : « Porque como el *abissal* centro del amor de el qual procede que las enamoradas animas aman al amor increado sea aqueste mismo Dios que cria en las animas amor... ».

Directorium, ch. 33 : « sicut... scintilla volans in magnum immensumque ignem ». Comparer avec *Mont Sion*, épître 11^o de l'édition 1538, f° 195. Laredo y développe une similitude fort suggestive. De l'énorme incendie qui consume toute une montagne, se détache une étincelle, qui allume dans la vallée un petit feu de branches sèches. Cette flamme monte peu à peu et va se confondre avec l'immense brasier de la haute forêt. Ainsi l'étincelle se perd dans le feu d'où elle avait jailli. Nouveau symbole de l'union transformante. Toutefois la dépendance de Laredo dans le cas présent me semble très problématique, d'autant plus que nous rencontrons déjà ce texte dans le *Mont Sion* de 1535, épître 13^o.

b) *Abissal*. Nous avons déjà signalé au *Mont Sion* (ch. 40, distique 11^e; voir *supra*, p. 151, n. 2) : « Dios, *abissal* centro del amor ». On y trouve encore (III, ch. 26, f^o 146) : « El anima que dessea infundirse en el *abisino* e infinito amor increado... » « El amor que tiene essa anima es una gota pequeña rescebida del *abismo* de las aguas de nuestro infinito amor... ». Je ne connais pas d'autres exemples.

Harphius dit également au *Directorium*, ch. 9 : « fundari oportet in ardenti abyssali amore Dei ». Ch. 32 : « spiritum vehat in abyssalem amorem Dei ». Ch. 17 : « Reliqua vero projiciet in abyssalem Dei bonitatem et amorem, ubi consumentur velut una gutta aquae in magno igne »¹.

c) *Quietud, amor quieto, reposado*. On lit au *Directorium* : « quietudine et tranquillitate », ch. 47 et 51. « Tranquillo et quieto amore », ch. 53. « Amor quietus et ociosus », ch. 55.

De ce qui précède il résulte que le *Directorium* doit être regardé comme l'une des principales sources du *Mont Sion*. Il y a quelques années j'énonçais déjà la même conclusion, avec moins de nuances, dans un article de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Harphius et Laredo, 1939, p. 265-285.

Cet article me paraît aujourd'hui légèrement systématique et tendancieux. Non seulement il méconnaît l'action prépondérante d'Hugues le Chartreux, mais il accorde trop d'importance à de simples indices ou à des exemples isolés. Bien plus, le lecteur en retire l'impression que le traité espagnol n'est qu'un décalque du modèle flamand. Il n'y a rien de plus faux. Somme toute, les emprunts textuels se ramènent à peu de chose dans le *Mont Sion*, qui possède son plan et sa physionomie propres.

Auteurs 1^o Henri Eger de Kalkar, chartreux allemand (1328-moins importants 1408) fournit un texte de quelques lignes, mais fort curieux sur le *No pensar nada*. *Mont Sion*, III, ch. 27 :

« Enrique carlaal (*sic*), contemplatif très reposé, s'exprime ainsi en se parlant à lui-même : « O mon âme, tu te fatigues beaucoup en pensant à beaucoup de choses ; ne pense qu'à une seule et, avec moins de travail tu auras plus de profit. Bien mieux, si tu le peux, si tu sais et si tu veux, ne pense à rien et, sans fatigue aucune tu gagneras encore davantage ».

(1) *Directorium*, ch. 17. Cela est dit à propos des péchés véniels ou des péchés déjà accusés. Plus bas Harphius ajoute : « Hoc autem certum habes venialia peccata multo efficacius deleri amorosa quadam et vigorosa conversione in Deum quam sola conversione ad ipsa peccata ». Laredo se rappelait peut-être ce passage quand il écrivait : « Les fautes vénielles et quotidiennes disparaissent plus vite, consumées par le feu de l'amour que lorsque nous voulons les exterminer au prix de toutes nos diligences ». *Monte Sion*, ch. 40, commentaire du distique 17.

(2) Cf. *Dict. de Théol. Cath.*, art. Eger. La presque totalité des manuscrits de Eger étant inédits même de nos jours, l'on se demande comment une de ses paroles est parvenue à Laredo dès avant 1538. Pourtant il s'agit bien de lui, l'auteur du *Mont Sion* l'appelle *theologo parisiensiense e monge cartuzano* (*loco cit.*, ch. 27, f^o 147 v^o). H. VERMEER a édité de Henri de Kalkar, *Ortus et decursus ordinis Carthusiensis*, Wagnenger, 1929.

2° En outre Laredo se réfère avec sympathie au traité d'un de ses confrères de la province des Anges, *Barnabé de Palma*. « Ce quatrième âge, écrit-il, [l'âge de la contemplation infuse], est appelé surnaturel (*sobrenatural*) par l'auteur de vénérable mémoire du livre intitulé *Via o camino del espiritu* ». Quatre autres fois, sous la plume de Laredo, l'adjectif *sobrenatural* sert à qualifier les dons infus, que l'homme ne pourrait obtenir par ses efforts ou son industrie ; sens qu'il revêtira également chez sainte Thérèse¹.

3° Le *Mont Sion* invoque six fois saint Grégoire dans les *Moralia* et quatre fois saint Augustin. Par contre saint Bernard et saint Bonaventure, saint Thomas et Scot ne sont jamais cités dans le troisième livre de 1538².

4° *García de Cisneros* (?) — Laredo divise l'ascension de la Montagne en trois semaines ou étapes. De plus il fournit pour la première étape trois séries de sept méditations. A-t-il, comme saint Ignace, emprunté le procédé à l'*Ejercitatorio* de Cisneros ? Rien n'est moins certain, car ce livre, imprimé en 1500, ne sortit guère d'abord des monastères bénédictins en rapports avec Montserrat.

D'autre part, les auteurs de la *Dévotion moderne*, et Mauburnus en particulier, avaient depuis quelque temps initié les Espagnols à l'usage des *septénaires* et à la pratique de répartir la méditation des souffrances du Christ suivant les sept heures canoniales.

* *

Si matériellement parlant, les emprunts textuels occupent une place infime dans le *Mont Sion*, ils nous aident du moins à découvrir l'*esprit*

(1) La « *Via Spiritus* » fut écrite par un frère convers de la province des Anges, Barnabé de Palma (1469-1532) à la prière du duc de Béjar Francisco de Sotomayor. Au témoignage d'Osuna (*Sermons super Missus est*, dédicace), le duc aurait imprimé cet opuscule dans les Flandres aux environs de 1533-1534. A la suite de Nicolas Antonio (II, p. 333), Escudero, en sa *Tipografía hispálica*, p. 178, n° 319, transcrit le titre suivant : « Camino de la Perfección espiritual del alma ». Sevilla, 1532. Peut-être s'agit-il là du livre de frère Barnabé, que Juan Falconi citera au xvii^e siècle. Cf. *infra*, ch. 18.

Sobrenatural, la citation, *Monte Sion*, III, ch. 3, f° 121. Autres emplois du même terme, ch. 30, f° 152 v° : « lo que en la quietud del amor obra et amoroso señor en las animas que le aman, esto es *sobrenatural*, pujante en todas y por todas maneras a todo el poder humano ». Ch. 41, f° 173 : Quand l'âme s'élève au-dessus d'elle-même, « todo lo que allí alcanza es muy *sobrenatural*, de sola la benigna dignación del inmenso y soberano señor ». F° 173 v° : « De même que Dieu crée immédiatement l'âme rationnelle, de même pour se l'unir à Lui dans l'état surnaturel (*en to sobrenatural*) n'admet-il aucune industrie de cette âme ». *Ibid.* f° 174 v° : « por via *sobrenatural* ».

On pourra comparer avec sainte Thérèse, *Relación al P. Rodrigo Alvarez*, Burgos, 1922, p. 1043 : « *sobrenatural*, que llamo yo lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir, aunque mucho se procure, aunque disponerse para ello sí ».

(2) *Monte Sion*, III, ch. 27, vers la fin. La vérité de la Théologie mystique, déclare Laredo, est garantie par saint Paul et saint Denys son disciple, par Richard, Henri (= Hugues) de Balma et Henri Herp, par saint Bruno, saint Grégoire le Grand et Gerson « et par beaucoup d'autres qui vivent aujourd'hui leurs enseignements... ». La *Montagne de contemplation* de Gerson peut avoir influé sur le titre du *Mont Sion*.

qui anime les deux rédactions du traité : la première dépend surtout de Richard et d'Osuna, la seconde prend pour guides Hugues de Balma et Harphius.

Bernardin de Laredo est sans aucun doute le premier auteur espagnol qui ait mis à contribution la doctrine des deux derniers écrivains. Et l'on peut s'étonner qu'une si claire et manifeste dépendance n'ait pas davantage frappé mes prédécesseurs. M. Allison Peers va jusqu'à prétendre que « le problème des sources ne saurait être regardé comme important chez Laredo¹ ». Je crois au contraire qu'elles donnent la clé de son système doctrinal, surtout dans le texte de 1538. Le savant anglais veut dire apparemment que notre frère mineur reste toujours personnel et ne procède nullement par emprunts massifs, ainsi que le fera plus tard Jean des Anges.

Telle est aussi ma pensée : l'originalité du *Mont Sion* ne saurait être contestée. Le nouveau disciple, enseigne Hugues le Chartreux, par exemple, s'exercera durant un mois ou deux à la méditation amoureuse, avant de s'élever à l'amour mystique et sans connaissance. Harphius, moins audacieux, estime cependant que trois ou six mois, ou un an peuvent suffire de préparation à la haute contemplation. Plus sage et plus circonspect, le mystique espagnol exige des candidats à la quiétude un minimum de deux ou trois ans de noviciat². Harphius affectionne

(1) E. ALLISON PEERS, *op. cit.*, II, p. 76 : « ... the question of Laredo's sources cannot be counted an important one. As religious writers of his epoch go, Laredo must be considered distinctly original, and he is certainly so in those conceptions, and the manner of his treatment of them, which give him a peculiar place, perhaps even a unique one among the Spanish mystics ».

(2) Pour Laredo, cf. *infra*, ch. 12. Comparer avec le *Viaje Sion* de Hugues le Chartreux, *Prologus*, p. 3 a : « Postea autem per spatium modici temporis, scilicet per mensem unum vel per duos... ad amorem cogitando consurgat ». *Directorium*, ch. 16 : « Postquam se quis exercitaverit tribus mensibus aut sex aut anno uno... ». Voir aussi *Collatio prima*, première colonne : « fere per medium annum ».

Dans quel texte Laredo a-t-il connu Harphius ? Plusieurs auteurs et notamment le Père Lucidius VERSCHUEREN o. f. m. (*Spiegel der Volcomenheit*, Anvers, 1931, dans le 1^{er} volume) mentionnent une traduction espagnole du *Speculum perfectionis* : « Henrique Herp, Espejo de perfeccion, Zaragoza, 1532 ». Malheureusement personne, semble-t-il, n'a vu pareil livre. M. Juan MANUEL SANCHEZ (*Bibliografía aragonesa del siglo XVI*, tome I, Madrid, 1913) spécialiste des éditions aragonaises, n'a jamais pu y mettre la main dessus. Il ne figure pas davantage au catalogue de la Bibliothèque colombine de Séville.

Et pourtant il a réellement existé une traduction espagnole du *Speculum*, puisque Valdès la prohibe en son *Index* de 1559 : « Theologia mistica, o por otro nombre, Espejo de perfeccion de Henrique Herpio, en Romance ». Voir Fr. Heinrich REUSCH, *Die Indices librorum prohibitorum*, Tübingen, 1886, p. 239. La prohibition explique sans doute l'extrême rareté du livre.

En outre l'on connaît deux manuscrits renfermant la traduction castillane du *Directorium*. a) Le premier est signalé par GALLARDO (*Ensayo de una biblioteca española...*, Madrid, 1863-1889, tome II, appendice, p. 41) et se trouve à la Bibliothèque nationale de Madrid ; b) Le deuxième est indiqué par Giovanni Maria BERTINI, dans un article du *Bulletin hispanique* de Bordeaux, avril-juin 1939, p. 124. La dite traduction : « Liber Directorium aureum contemplativorum, en castellano » apparaît dans

l'antithèse : le Tout de Dieu, le Rien de la créature, parle volontiers de la *vita superessentialis* et redit maintes fois que l'âme est annihilée dans l'union transformante. Laredo semble ignorer l'opposition du Tout et du Rien, délaisse la terminologie *suressentielle* et affirme que l'âme plongée en Dieu garde toujours son être propre.

En bref, l'auteur du *Mont Sion* est moins âpre et moins rebutant ; il y a chez lui quelque chose de plus simple, de plus accueillant, de plus humain que chez l'auteur du *Directorium*¹.

un inventaire de la bibliothèque du deuxième comte de Benavente, Rodrigo Alonso Pimentel, décédé en 1450.

Cependant, comme ces traductions en langue vulgaire étaient ordinairement des adaptations ou des résumés, j'incline à croire que Laredo a utilisé une édition latine complète. Cela expliquerait pourquoi il appelle toujours le traité de Harphius *Directorio* et jamais *Espejo*.

J'ai par exemple entre les mains une traduction italienne, qui est un abrégé de Harphius : « Incomentia lo Specchio della perfettione del Industriosissimo et illuminatissimo venerabile patre frate Henrico Herp... ». Venise, 1522.

J'ai aussi : « Le Chemin / Abrégé / de la / Perfection / En ces deux mots / Renoncer et Accepter / Tiré de la Théologie Mystique / d' Arphius, avec quel- / ques Additions. / A Lille / De l'Imprimerie de François Fievet, / à la Bible royale, sur le Pont de Fin / M.DC.XCI ». In-12 de 144 pages. Impression lilloise très rare.

(1) On trouvera quelques rapprochements complémentaires entre Harphius et Laredo dans l'article déjà cité de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1939. P. ex., les expressions du *Mont Sion* (éd. 1538, III, ch. 29 et ch. 40, 7^e distique) : « union por vinculo del amor, por atadura o atamiento de amor », ont leur équivalent dans le *Directorium* (ch. 15 et 61) : « unietur in vinculo amoris », « vinculo charitatis ».

CHAPITRE IX

LES OPUSCULES EUCHARISTIQUES

Nous allons étudier dans un chapitre à part la doctrine et les sources des deux courts traités eucharistiques, entièrement différents l'un de l'autre ou peu s'en faut, que Laredo a intercalés respectivement dans la première et la seconde édition du *Mont Sion*.

I. Rédaction de 1535. Liv. II, ch. 53-65

Le premier opuscule se donne comme réponse à la consultation d'un prêtre religieux, honoré du titre de *Padre* et embrasse les treize derniers chapitres du livre II (ch. 53-65). Dans l'entrée en matière, l'auteur, s'étant déclaré indigne d'exposer « la science angélique » du Saint Sacrement, adresse un avis à ses disciples : ce qui importe, ce n'est pas de lire beaucoup, mais de bien comprendre et de graver en son âme ce qu'on a lu (ch. 53). Il distingue ensuite dans la milice du Christ les nouveaux soldats inexpérimentés et les vétérans rompus à toutes les fatigues qui, eux, servent le Maître par amour filial et nullement en vue de la solde, laquelle d'ailleurs ne saurait leur manquer (ch. 54).

Dispositions pour communier Nous abordons aussitôt après les dispositions requises pour communier : pureté de conscience, foi, espérance, amour de Dieu et du prochain, détachement de tout péché grave et, pour les religieux, même de toute affection au péché véniel. Par malheur cela est noyé au milieu des plus ébouriffants commentaires des versets : « *Mittamus lignum in panem ejus* » (Jér., XI, 19) et « *Quia si in viridi ligno haec faciunt, in arido quid fiet ?* » (Luc, XXIII, 31). Le *lignum* signifiant simultanément le bois de la Croix, le corps du Sauveur et notre cœur desséché, l'on obtient l'interprétation suivante, parmi les moins mauvaises : afin d'obtenir le pain de vie (*in panem ejus*), jetons notre cœur sec et aride (*mittamus lignum*) sur l'arbre de la croix, où il

s'enflammera au contact du *bois veri*, Jésus crucifié (ch. 55-56). Rappelant le texte : « Probet autem seipsum homo », Laredo renvoie à son premier livre de l'*annihilation* et plus spécialement au samedi de la première semaine.

Mais il y a une méthode plus facile et plus simple (*aparejo mas pronto*) pour se disposer au divin Banquet : c'est de s'en approcher le plus souvent possible. Faire aujourd'hui une bonne communion suivie d'une fervente action de grâces, voilà la meilleure préparation à la communion de demain et ainsi de suite ; car nos prières et nos mérites ne sont rien en comparaison des grâces que nous vaut la visite de Jésus-Christ. Partisan résolu de la communion fréquente, Laredo propose cette règle : c'est chaque matin que doit célébrer tout bon prêtre, sauf empêchement légitime et sérieux. Et ce n'est pas quelquefois, mais souvent, qu'il convient à une âme de communier, si elle est exempte de péché et affamée de Dieu (ch. 57).

Règle très sage que les âmes pieuses s'empresseront d'adopter, surtout si elles considèrent les effets du Saint Sacrement, lequel met à notre portée des richesses inestimables : les mérites infinis de Notre-Seigneur et ceux de l'Église triomphante. Absolument parlant, un prêtre qui offre le saint Sacrifice pourrait, par une seule messe, subvenir aux besoins de tous les chrétiens, délivrer toutes les âmes du purgatoire, obtenir la conversion de tous les pécheurs et infidèles sans exception ; après quoi le trésor des libéralités divines ne serait nullement entamé. Toute proportion gardée, le principe s'applique aussi à la fervente communion (ch. 58). Laredo voulant coûte que coûte convaincre son ami, déclare que pour son compte il ne s'abstient de communier que deux fois par semaine, alors que la loi générale chez les franciscains accordait seulement une communion tous les quinze jours aux religieux non prêtres (ch. 59). Il rapporte encore l'exemple de deux personnages contemporains, très dévots à l'Eucharistie. Le premier, un religieux laïque, confrère anonyme de l'écrivain, tombait souvent, à la fin de son action de grâces, dans une profonde tristesse, à la pensée qu'il ne pourrait s'approcher de la Sainte Table que trois ou quatre jours plus tard. Le second est doña Teresa Enriquez, surnommée la *Folle du saint Sacrement*, qui, avant de mourir en 1529, suivait en se traînant sur les genoux la procession de la Fête-Dieu en sa ville de Torrijos (ch. 60).

La conversion des infidèles Dans une sorte d'épilogue, l'auteur revient sur des problèmes déjà effleurés plus haut et d'abord sur la conversion des infidèles. Comment expliquer qu'il y ait encore tant de faux croyants : « juifs, gentils, turcs et maures ? » Pourquoi Dieu tarde-t-il si longtemps à les attirer à Lui et à les sauver ? L'Évangile répond qu'il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus. Ou plutôt la question est indiscreète et injurieuse pour la Sagesse éternelle, dont les arrêts sont justes et insondables (ch. 61). Cependant la gloire du Rédempteur n'est-elle pas obscurcie du fait de l'immense multitude des races non soumises à sa Loi ? Tout au contraire,

nous pouvons admirer la Bonté céleste qui supporte leur malice présente et les destine à recevoir un jour la vraie Lumière (ch. 62). Les peuples païens sont en outre les *alquazils* du Seigneur, les exécuteurs de ses justices. De temps à autre la Providence déchaîne leurs armées sur les nations catholiques en vue d'un châtiment salutaire, comme cela est arrivé récemment, précise Laredo, lors de l'invasion de l'Autriche par les Turcs en 1529-1532, mais à son ordinaire Dieu a fini par tirer le bien du mal (ch. 63). Le second problème de nouveau abordé est celui des Richesses de l'Eucharistie où l'âme acquiert : *a*) un trésor *essentiel*, Jésus-Christ lui-même avec sa double nature (double croisat) et ses mérites infinis ; *b*) un trésor *accessoire*, qui est aussi d'ailleurs un fruit de la Passion du Sauveur : les mérites de la Sainte Vierge et des Bienheureux (ch. 64). Le chapitre 65^e et dernier est une prière préparatoire à la Communion. Formule « plus riche de sens que de paroles », lisons-nous au titre, mais qu'un lecteur moderne jugera passablement alambiquée et d'un style un peu bien recherché.

Ce court traité eucharistique, qui me semble original, je n'en ai du moins découvert aucune des sources, est surtout intéressant par ses directives touchant la Communion fréquente et quelques lignes au sujet du Sacré-Cœur, deux points sur lesquels nous reviendrons tout à l'heure. Du point de vue historique, l'on constate que la réputation de sainteté de doña Teresa Enriquez, grande bienfaitrice des Franciscains de Castille, n'avait pas tardé à se répandre en Andalousie¹. Enfin, l'opuscule nous révèle un

(1) Teresa Enriquez, mariée à don Gutierre de Cárdenas, grand commandeur de León, seigneur de Maqueda et de Torrijos, fut remarquable par ses œuvres de bienfaisance et son extraordinaire dévotion à l'Eucharistie, établit la confrérie du Saint-Sacrement à Saint-Laurent *in Damaso* de Rome ainsi qu'en diverses villes d'Espagne et donna sans compter aux églises pauvres. Veuve au début de 1503, elle se retira dans sa ville de Torrijos qui devint le principal théâtre de sa piété et de ses largesses : elle en acheva l'église collégiale et y construisit pour les franciscains un magnifique couvent où elle voulut reposer aux côtés de son mari. Elle fonda par ailleurs quatre monastères de religieuses Conceptionnistes à Torrijos, Maqueda, Almería et Cazalla, et une maison d'augustins en Andalousie. Au profit des franciscains de la province des Anges, elle restaura un ancien ermitage de Hiéronimites au diocèse de Séville : Saint-Jérôme de Cazalla. Elle mourut en odeur de sainteté le 4 mars 1529 à Torrijos où tout parle encore d'elle, où son nom est toujours en vénération, grâce notamment aux religieuses conceptionnistes, héritières de ses vertus. Cf. GUADALUPE, *op. cit.*, p. 133-140. Et surtout Gabriel de ARANDA, S. J., *Vida... de Fernando de Contreras*, Sévilla. 1692, p. 71-211. Le vénérable Contreras fut pendant longtemps l'aumônier et le conseiller de Teresa Enriquez. François d'Osuna (*Cinquième Abécédaire*, Burgos, 1542, première partie, ch. 108, f° 136 v°), parle également des relations de doña Teresa avec le franciscain Juan de Navarrete, à qui elle fournissait corporaux et autres objets du culte pour les églises de Galice et des Asturies. Cf. ARANDA, p. 96.

Voici enfin le témoignage de Laredo sur cette noble amante de l'Eucharistie, *Monte Sión*, 1535, II, ch. 60, f° 140 : « E quien ay que dezir pueda, q anima podra sentir la eficacia que el sacramento santissimo hazia e hizo muchos años en aqla mugercita o digase gran muger entrañable e varonil, doña Teresa Enriquez, la señora de Torrijos, que en el fervor deste altissimo misterio no puedo pensar ni sé a quien no sobrepujó en agstos ñros tpos : en los qles no solamente con costas de mucha suntuosidad e con

Laredo à l'esprit apostolique et missionnaire, préoccupé de la conversion des infidèles. A parler franc, je suis un peu surpris qu'il ne nomme point ici les Indiens du Yutacan, pour lesquels il témoigne d'une spéciale sollicitude à la fin de la *Josephina*.

II. Rédaction de 1538. Liv. III, ch. 32-39

L'auteur s'adresse aux contemplatifs « Le traité de l'Eucharistie, qui précédemment clôturait le livre second, déclare l'auteur en 1538, je l'ai transporté vers la fin du livre troisième et rédigé d'une manière plus affective et cordiale ». En fait le nouveau texte semble presque exclusivement écrit pour les spirituels déjà très initiés aux secrets de la vie unitive¹. Si les non-contemplatifs, écrit Laredo, communient à peu près aussi souvent qu'ils veulent, à plus forte raison les contemplatifs auront-ils à cœur de célébrer tous les jours ou de s'approcher du saint Banquet le plus souvent possible, afin d'y trouver un soulagement aux misères de la vie et d'obtenir l'augmentation de la grâce ; et cela d'autant plus que leur habituel recueillement constitue déjà une préparation. En outre, communier fréquemment et avec ferveur est la meilleure disposition aux communions à venir. Dieu attire ses amis par des suavités particulières. Ce n'est pourtant pas le goût des consolations qui pousse les âmes d'élite à la Sainte Table, mais l'amour de Dieu, le souci de sa Gloire et du bien de l'Eglise (ch. 32). *Probet autem seipsum homo*. Des conditions spéciales sont exigées du communiant : foi vive, espérance assurée, amour du prochain, ardent désir de Dieu. De plus que chacun s'examine sur ses devoirs d'état ; le religieux mène-t-il une vie vraiment retirée du siècle, s'applique-t-il à l'oraison de quiétude ? Tout cela peut se ramener à trois vertus fondamentales : humilité, attachement au Sauveur, amour pur, nu et désintéressé de Dieu ; vertus qui s'acquièrent dans les trois étapes de la vie spirituelle : connaissance de soi-même, imitation de Jésus-

diversos ministros se mostro su abrasado e bivissimo fervor casi en todas las yglesias de los reynos comarcas : mas aun con sus fuerças femininas, convertidas en un fervor varonil, mostrava la eficacia q el sacramento sanctissimo aun en su nominacion imprimia y entretallava en sus benditas entrañas : las qles derretidas en vivo fuego de amor hazian q una muger q era vieja y delicada, quando seguia en su fiesta la solemne processon, yua andando de rodillas e assi passava las calles, de mil riquezas y altos brocados por su mandado toldadas. E si para estas fiestas preparava assi las calles dando a si misma en servicio : como podemos pensar q su aia sancta e bienaventurada se dispornia para rescibir en si a su dios su gran riqueza, por quien todas las riquezas reputava en casi nada ».

(1) *Monte Siôn*, 1538, au verso du frontispice : « La materia del sanctissimo sacramento... se mudo... en nueva manera mas cordial que la primera ». *Ibid.*, III, avant le ch. 32 : « Porque todo el intento de aqueste tercero libro es juntar la aia a su dios por via de amor unitivo : e la mas perfecta union q es possible o puede ser en este duro destierro consiste en la agraciada comunion... Por esto y por recreacion de las mas ceuadas animas se entrepone esta materia en el nombre de Jesu ».

Christ, contemplation de la Divinité (ch. 33). Ces enseignements sont illustrés par une figure biblique, tirée du premier livre des Paralipomènes (ch. 29, 1-9), où David et les chefs du peuple viennent spontanément offrir de grandes quantités d'or, d'argent et de pierres précieuses pour aider à la construction du temple (ch. 34).

Influence d'Henri Suso Dans les quatre chapitres qui suivent, l'auteur nous avertit qu'il va reproduire un dialogue entre la Sagesse et l'âme, extrait de l'*Horloge de la Sagesse éternelle* du dominicain allemand Henri Suso. Laredo se réfère au chapitre 23 : « Ut Christus devote sit accipiendus in venerabili Eucharistiae sacramento », dont il paraphrase longuement les quatre dernières pages ; mais à travers ses amplifications il est aisé de suivre le plan et les principales divisions du modèle¹. Voici en premier lieu les effets du céleste Sacrement, de la divinité de Jésus, de son âme très sainte, de son corps glorifié, comparés aux effets du soleil, des étoiles et du printemps, et que nous entrevoyons seulement dans le clair-obscur de la Foi (ch. 35). Très rares sont les chrétiens qui comprennent l'excellence du Pain eucharistique et nul parmi « les enfants des femmes »² ne saurait s'en rendre digne, eût-il la pureté des anges, la sainteté des élus dans le ciel et des justes d'ici-bas. Que chacun cependant fasse son possible, Dieu

(1) *Ibid.*, III, ch. 35 : « deuemos aqui notar un razonamiento del orologio de la sabiduria eterna con el anima ». Laredo ne prononce pas le nom de Suso. Pour les œuvres de ce dernier je consulte une édition de Cologne 1588, publiée par Surius. Ici les deux interlocuteurs sont l'Éternelle Sagesse et le serviteur (minister). Laredo commence ses emprunts à cette question du serviteur : « Quidve illi (animae) conferas et praestes vera illa praesentia tui in Sacramento... » (p. 142). Et la Sagesse répond : « Putas istaec quaestio amantem deceat ? ». Il est intéressant de savoir que Thomas de Kempen a mis à profit ces mêmes passages de Suso au IV^e livre de l'Imitation de Jésus-Christ. Cf. P. DEBONGNIE, *Henri Suso et l'Imitation de Jésus-Christ*, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, juillet-déc., 1940, p. 245-247.

(2) Le texte de Suso dont dispose Laredo est conforme à l'édition J. STRANGE, Cologne, 1856, que je connais uniquement par les citations du R. P. DEBONGNIE, *art. cité*, p. 245. On pourra comparer les passages suivants :

Horologium Sapientiae

« Inter natos mulierum non surrexit qui ex sola virtute et iustitia operum suorum tanquam ex condigno se sufficiat praeparare possit ; etiam si unus homo haberet naturalem omnium Angelorum puritatem, et omnium comprehensorum munditiam et claritatem, omniumque viatorum merita per vitae austeritatem... »

Laredo, ch. 36, f^o 160, v^o :

« Sapiencia : Entre los nacidos de las mugeres no vuo alguno q por sola su virtud pueda suficientemente disponerse a tan alta dignidad : porq puesto q pudiesse ser que un hombre tuviesse la pureza de los angeles e la limpieza de los que estan ya en la gloria : y los merecimientos de los que aora bienen bien en la alteza de toda la perfeccion : aun todo no bastaria... »

Le texte de Cologne 1588 que j'ai sous les yeux est notablement différent, ch. 23, p. 145 : « Sap. Non est quisquam unquam editus in hanc lucem qui id potuerit. Nam etiamsi quis omnium sit angelorum naturali puritate praeditus, sanctorum omnium integritate ac sanctimonia conspicuus, et Mortalium omnium bonis operibus ornatus, nec sic tamen me percipere in Sacramento dignus foret ».

suppléera à ce qui lui manque (ch. 36). Mais dans le doute, lorsque l'âme se sent tiède, languissante, en proie aux aridités et aux tentations, vaut-il mieux communier ou s'abstenir? Sans l'ombre d'une hésitation, il faut alors plus que jamais venir trouver l'infaillible Médecin (ch. 37). La communion sacramentelle l'emporte évidemment et de beaucoup sur la communion spirituelle (ch. 38). Le traité se termine par une prière préparatoire à la Communion, la même que nous avons trouvée à la fin du texte de 1535 (ch. 39).

En définitive, j'ai l'impression que ce deuxième opuscule, simple paraphrase pour une grande part d'Henri Suso, est moins original que le premier. L'influence de Harphius n'en est point absente et se reconnaît à ce que Laredo insiste à maintes reprises sur l'amour pur et désintéressé et sur le détachement des consolations. De plus, je crois très probable qu'il s'est inspiré du *Gracieux Banquet* de François d'Osuna ; pourtant, à défaut de preuves absolument certaines, je n'ose l'affirmer catégoriquement¹.

III. La doctrine

La Communion Comme le lecteur l'a observé, les deux opuscules ne renferment aucun enseignement spéculatif sur l'Eucharistie, mais seulement des directions pratiques que nous allons mettre en relief en nous servant des textes beaucoup plus explicites de l'édition primitive 1535. Dès l'abord Laredo se prononce nettement en faveur du principe de la communion fréquente et conseille aux prêtres de célébrer la messe chaque matin et aux âmes pieuses de communier le plus souvent possible :

« Je ne sais, déclare-t-il, comment on peut appeler piété ou respect le fait de ne pas célébrer tous les jours, hors le cas d'empêchement grave, qu'il faudra d'ailleurs examiner de très près. Et je ne vois pas comment il pourrait convenir de communier rarement et non fréquemment, à une âme libre de péché et qui a faim de Dieu. Faim qui augmente et s'accroît, tout comme le respect, à chaque nouvelle communion. Il n'y a pas de meilleure préparation à une fervente messe que d'avoir dignement célébré,

(1) *Monte Si6n*, 1538, III, ch. 36, f° 160 v° et 161. Supposé qu'il existe deux hommes 6galement saints, dont l'un espace ses communions afin de s'y mieux pr6parer, et l'autre communie aussi fr6quemment qu'il le peut : c'est la conduite de ce dernier qu'il faut approuver. Qui n'est pas pr6t aujourd'hui, ne le sera pas davantage demain. Suivent les exemples de la Canan6enne, des dix l6preux, de Zach6e et de Simon le l6preux. Telles sont les id6es que Laredo met sur les l6vres de la *Sagesse 6ternelle*.

Voir exactement le m6me parall6le dans le *Gracioso Convite* de S6ville, 1531. Mais je consulte l'6dition de Burgos 1537, ch. 21, f° 83. Osuna y reproduit d'ailleurs les phrases de Gabriel Biel, *Expositio canonis missae*, le6on 87. Au ch. 22, f° 88, Osuna r6pporte, d'apr6s Biel et Gerson (*De praeparatione ad missam*), le vers d'Ovide : « Qui non est hodie, cras minus aptus erit ». Cf. mon *Fran6ois d'Osuna sa vie, son 6uvre, sa doctrine spirituelle*, Paris, 1936, p. 223. Cependant comme le texte de Laredo n'offre pas de co6cidences verbales avec celui du *Convite*, peut-6tre a-t-il connu directement Biel et Gerson ou quelque autre source d6riv6e. N6anmoins la d6pendance 6 l'6gard d'Osuna reste tr6s vraisemblable.

si le prêtre s'est maintenu en état de grâce et a conservé le fruit de la communion précédente... Et la meilleure action de grâces après le Saint Sacrifice est de l'offrir à nouveau avec la même ferveur. Conditions exigées du prêtre : faire son possible pour supprimer, non seulement le péché, mais aussi les causes et occasions de péché. Avec cela, désirer Dieu pour lui-même et rien d'autre hors de lui... Quiconque réalise de telles dispositions tous les jours, c'est tous les jours qu'il lui convient de célébrer, et fréquemment qu'il lui convient de communier s'il n'est pas prêtre »¹.

De l'énoncé de ces conditions rigoureuses, il ressort à l'évidence que Laredo n'écrit nullement pour la masse des fidèles, mais pour des âmes déjà capables d'un détachement peu ordinaire et sur la voie de la perfection. Rappelons d'ailleurs qu'il a composé son premier traité eucharistique pour répondre aux questions d'un saint Prêtre très probablement franciscain et que le second opuscule s'adresse directement aux religieux spirituels, candidats aux oraisons de recueillement :

« Il est nécessaire que tout contemplatif, rassasié des familiarités divines, soit obligé à faire effort pour recevoir Dieu aussi souvent qu'il le pourra, car l'amour qu'il goûte dans la contemplation quiète l'invite, le force et le stimule à le vouloir recevoir dans le Sacrement, où se trouve le plus parfaitement réalisée l'union amoureuse »².

Cependant, demanderons-nous, quel taux maximum de fréquence sera-t-il permis aux chrétiens les plus fervents ou les plus audacieux ? On ne trouvera pas chez Laredo de réponse nette à ce problème, mais sa manière de voir semble ressortir clairement de deux exemples qu'il rapporte. Un de ses confrères, grand dévot de l'Eucharistie, s'afflige durant l'action de grâces parce qu'il devra attendre trois ou quatre jours avant de manger à nouveau le Pain de vie ; ce qui fait tout au plus deux communions par semaine. Laredo plus fortuné, communiait cinq ou six jours par semaine, si du moins j'interprète bien l'exhortation qu'il adresse au Père franciscain, destinataire du premier traité :

« Puisque par la miséricorde divine votre vie entière est une presque continuelle préparation, il est juste qu'avec crainte filiale et tremblement révérentiel et allégresse du cœur vous osiez communier, je veux dire monter à l'autel chaque fois que vous en éprouverez le désir en votre oraison mentale et que vous sentirez augmenter en vous la faim [de Dieu] et la ferveur révérentielle. Ces conditions étant remplies, j'oserais vous accuser de faute le jour où, même exceptionnellement, vous laisseriez de célébrer. Car vous savez bien, mon Père, qu'un autre, dont la préparation n'est pas aussi continuelle que la vôtre, ne s'est presque jamais, depuis quelques années, abstenu [de communier] ; et il n'oserait ni ne voudrait aller jusqu'à deux abstentions par semaine, alors que la règle ordinaire [chez les Franciscains] n'autorise qu'une communion tous es quinze jours »³.

(1) *Monte Sión*, 1535, II, ch. 57, f° 138. Cf. *ibid.*, ch. 60, f° 141 : « no por cobdicia de recibir lo q no merecemos en los bivos sentimientos : buscando nosotros mismos la propia consolacion : mas porque xpo lo quiere de perfectamente bueno q tengamos hambre dél y que seamos consolados ».

(2) *Monte Sión*, 1538, III, ch. 32, f° 156 : « Necesario es q qualquier contemplativo ceuado en la divina conversacion sea forçado a se esforçar para recibirle quantas vezes el pudiere : porque el amor q gusta en la contemplacion quieta le llama y fuerça y esfuerça a le dessear reseibir por la mas alta manera q esto se pueda alcançar ».

(3) *Monte Sión*, 1535, II, ch. 59, f° 140 : « Y pues por la clemencia divina se ha ordenado que vuestra vida (a gloria suya e confusion de nuestra poquedad) se conozca

De toute évidence, l'anonyme en question est Laredo, lequel, par un privilège très rare à son époque, aurait donné l'exemple de communions presque quotidiennes.

Le Sacré-Cœur Outre les directives eucharistiques, le traité de 1535 renferme quelques lignes intéressantes, quoique d'un goût très douteux, sur le Sacré-Cœur du Sauveur. « Le corps de Jésus-Christ est une arche, sa poitrine un coffre où est gardée la bourse de son divin Cœur, et la lance de Longin fut la clé qui ouvrit ce coffre ». Deux trésors emplissent la bourse du Sacré-Cœur, l'un principal : les mérites du Christ ; l'autre accessoire : les mérites de Marie et des Saints. On peut comparer le premier à un double croisat, c'est le Verbe incarné avec sa double nature. Les mérites de la Sainte Vierge sont comme des perles précieuses. En effet, lorsque détaché de la Croix, le corps du Sauveur fut déposé sur les genoux de sa Mère, les larmes de celle-ci pénétrant, par le côté ouvert, jusqu'au cœur de son fils, allèrent y constituer une source secondaire de grâces et de bénédictions¹.

ser casi continuo aparejo : justa cosa es que con temor filial y tremor reuerencial e jocondidad cordial os allegueis y oseys allegar a la sacra comunion o digo a celebrar, quantas vezes lo dessearedes en vuestra oracion mental y sintieredes que se acresciento la hambre y el fervor reuerencial : y con estas condiciones yo os osaré reprehender de conciencia, el dia que entre muchos dias os quedaredes de celebrar ; pues sabeys, vos padre, bien sabido que otro que no se apareja tan continuo como vos, ha algunos años que casi nunca faltó : ni osa ni puede querer osar quedarse de la sacra comunion dos vezes cada semana. Como a la religion toda en quanto al hilo comun una vez en dos semanas es dada la comunion... ».

Cf. *Orbis seraphicus*, III, p. 144 : le chapitre général de Terni (année 1500) décrète : « Qui vero non fuerint sacerdotes de quindecim in quindecim praemissa confessione communicentur ».

(1) *Monte Siôn*, 1535, ch. 61, f° 142 v° et 143 : « Donde es de notar que tiene la santa Yglesia dos maneras de tesoro : uno es solo un *cruzado de a dos*, y otro es perlas muy preciosas, y esto junto en una bolsa... El pecho de Jesu Christo bendito es el cofre donde se guarda la bolsa de su coraçon divino, e la lança de Longinos es la llave que lo abrio, el cruzado es el mismo Jesus, nuestro Bien crucificado... De manera que es arca el cuerpo de Christo, y es cofre el sagrado pecho, y es bolsa el divino coraçon, y es *cruzado* todo Christo, *de a dos* por las dos naturalezas, e todo esta en la ostia biva muy enteramente entero... Y en el santo sacramento esta muy justo (*sic*, pour *junto*) el *cruzado de a dos*, que es dinero muy entero que guarda la redempcion para todos los infieles que a el vernan... ».

Ibid., ch. 64, début : « Dicho he ya que la bolsa es el divino coraçon que la lança de Longinos partio en el sagrado pecho ; las perlas preciosas son las lagrimas que la madre siempre virgen derramo sobre el abierto costado, quando el macerado cuerpo decendido de la cruz fue puesto sobre sus preciosos braços. E porque entrauan estas lagrimas en el costado de Christo, y el merecimiento dellas nos es siempre gran reposo, por esso digo estar juntas en la bolsa del tesoro de nuestra reparacion ; mas no se juntan con el, porque solo es y por si e no lia a nadie menester, sino que el es tesoro essencial, y este es tesoro accessorio que nos auxilia a tener disposicion con todo lo que merecen y han merecido los santos ».

Ibid., plus bas : « E porque, Padre, aveys repetido lo que he dicho del tesoro que es cruzado, y a vezes dezis ducado, me quiero mas declarar. Bien pense que me aviades entendido, mas ya veo no ser assi, porque *no he dicho ducado, sino cruzado*, que quiere



Les deux opuscules de Laredo ne forment en aucune manière une somme complète de l'Eucharistie. Son but est avant tout d'ordre pratique : que les prêtres s'efforcent de célébrer le Saint Sacrifice chaque matin, que les âmes contemplatives s'approchent de la communion, nulle part il ne dit tous les jours, mais seulement le plus fréquemment possible. Au point de vue des sources, le traité de 1538 est un témoin irrécusable de l'influence en Espagne d'un mystique allemand, Henri Suso (1295-1365).

La somme eucharistique que Laredo n'a pas eu l'intention d'écrire existait déjà en langue espagnole. Dès 1531, avait paru à Séville le *Gracioso Convite*, où étaient mis à profit le *Rosetum* de Mombaer, le *Canon Missae* de Biel et les œuvres de Gerson. Somme populaire, travail de vulgarisation, beaucoup plus développé et aussi de tendances plus progressistes que les opuscules que nous venons d'analyser. François d'Osuna, l'auteur du *Convite*, n'insiste-t-il pas à maintes reprises sur le privilège de la communion quotidienne, accordé par le Christ et par saint Paul à tous les chrétiens ? Mais aussi bien, le *Convite* fut-il mis à l'*Index* par Fernando Valdés en 1559, tandis que Laredo avait rédigé ses notes sous l'œil vigilant des Inquisiteurs de Séville¹.

tanto dezir como crucificado. De manera que un cruzado en este santo entender es Christo crucificado ; e porque Christo es dios y hombre, dize *cruzado de a dos*, mas *quamvis deus sit et homo, non duo tamen sed unus est Christus* ».

Le *cruzado* ou croisat est une ancienne monnaie de Castille. Toutefois le *cruzado* apparaît surtout comme une monnaie portugaise, dont la valeur a varié de 253 à 400 reis entre les années 1438 et 1517. Cf. Roberto C. SIMONSEN, *Historia economica do Brasil*, 2 vol., S. Paulo, 1937, I, p. 108-111. Ce renseignement m'est gracieusement fourni par M. Robert Ricard.

Laredo aime à jouer sur le mot *croisat* qui lui rappelle la croix du Sauveur. Faut-il de plus expliquer la comparaison par les liens de Fray Bernardino avec la Cour de Portugal ? L'hypothèse, séduisante au premier abord, ne me semble pas devoir retenir l'attention.

(1) Cf. notre *François d'Osuna*, Paris, 1936, p. 197-236, où l'on trouvera non seulement l'analyse du *Convite*, mais encore des indications sur la pensée des contemporains d'Osuna et de Laredo touchant la Communion fréquente et quotidienne.

CHAPITRE X

LA « JOSEPHINA »

Nous avons dit que, serviteur passionné de saint Joseph et rêvant d'en étendre le culte, Bernardin de Laredo lui consacre quelques pages en chacun de ses livres de médecine. A la suite du *Mont Sion*, c'est un véritable traité, la première *Josephina* écrite en espagnol, qui voit le jour plus de soixante ans avant l'ouvrage similaire d'un carme, le P. Jerónimo Gracián. « Souhaitant à tous mes frères, déclare l'auteur, le bien que je voudrais pour moi-même, à ce livre composé par obéissance, j'ai joint ces notes sur le glorieux saint Joseph afin que beaucoup d'hommes le connaissent et le prennent pour patron, qu'ils en retirent grand profit et aillent tous à Dieu »¹.

L'opuscule (*breve tratadillo*) comprend trente-six pages in-octavo, réparties en vingt-six courtes sections ou paragraphes et se termine par un épilogue ou *notable comun*. Après l'analyse succincte de l'ouvrage nous en étudierons les sources, la doctrine et l'influence.

I. Analyse du livre

Les deux premiers paragraphes constituent une sorte d'introduction. Le cramoiisi double (*coccum bis tinctum*) dont parle l'Écriture (*Ex.*, 25, 4 ; *Num.*, 19, 6) symbolise la double charité de Joseph pour Dieu d'abord, et ensuite pour le prochain, qu'il a si magnifiquement servi dans la Sainte Humanité de Jésus et dans la personne de Marie (§ 1). Protestation d'orthodoxie : l'auteur s'appuiera sur la doctrine de Gerson et des saints. Conseils à l'âme dévote : fuir la dissipation, les nouvelles oiseuses, les amitiés trop naturelles (§ 2).

(1) *Monte Sión*, 1538 ; *Josephina*, § 24. C'est toujours cette édition que je cite à moins d'avis contraire. Je m'inspire, parfois très librement, de la traduction du P. MICHEL-ANGE, *Traité des Mystères du très glorieux saint Joseph*, Toulouse, 1925.

Josephina. En relacion de misterios del glorioso sant Joseph.



Frontispice de la *Josephina*. Sevilla, 1538.

Vie et titres de saint Joseph La thèse fondamentale établit qu'après Marie, Joseph est le plus grand des saints et le plus puissant des protecteurs. En effet quand Dieu choisit une âme pour une fonction spéciale, il la dispose d'avance à remplir dignement ce ministère. Or, le saint Patriarche était prédestiné à devenir le père nourricier de Jésus et le véritable époux de Marie. Mission unique, rôle incomparable, qui lui assurent des grâces de choix et la prééminence sur tous les Bienheureux. Aussi fut-il sanctifié dès avant sa naissance et le péché mortel n'a jamais effleuré son âme. Quel âge avait-il lors de son mariage? Environ quarante ans (§ 3). C'est donc une coutume ridicule de le représenter comme un vieillard décrépît près de la crèche de Bethléem (§ 4). Il était jeune au contraire et en pleine vigueur : pour les anciens, la jeunesse allait de trente-cinq à cinquante ans¹. Encore adolescent (*muy moço*), Joseph avait émis le vœu de virginité, qu'il garda toute sa vie. *Non est inventus similis illi* (§ 5). Quand il s'agit de trouver un époux à Marie, la baguette de Joseph fleurit et produit des amandes. Mais d'un commun accord les deux conjoints jurent de rester fidèles à leur vœu d'intégrité. Parmi les simples humains, Joseph est celui que Marie a le plus aimé (§ 6 et 7). Abordant le mystère de l'Incarnation, Laredo renvoie aux méditations du *Mont Sion* (II^e partie, ch. 1-11) et les complète par la comparaison de la greffe : deux pousses, deux variétés de pommier sont entées côte à côte sur le tronc d'un poirier royal, d'où résulte un seul arbre. Le poirier royal représente la nature divine et la personne du Verbe. Les deux variétés de pommier sont l'âme et le corps du Christ (§ 8). Marie, quoique très pauvre, eut toujours de quoi s'habiller en toute honnêteté et décence (§ 9). Joseph, fils d'Héli suivant la Loi, de Jacob suivant la chair, et bien qu'appartenant à une famille aisée et de sang royal, voulut apprendre l'art de menuisier pour chasser l'oisiveté et donner l'exemple aux riches et aux princes, mais il n'exerça ce métier qu'après son mariage (§ 10 et 11). Scène de la Visitation : se jugeant indigne de servir la Mère de Dieu, le Saint Patriarche l'aurait quittée, si un ange ne lui avait fait connaître la volonté du Ciel (§ 12). Pourtant il n'apprécia vraiment toute l'excellence de son épouse que le jour où elle mit au monde Jésus. C'est ainsi qu'est interprété Mathieu, I, 25 : « Non cognovit eam donec peperit filium suum » (§ 13). Pour la fête de Noël, l'auteur nous réfère au sermon du 24 décembre (*Mont Sion*, II, ch. 12). Les armoiries du chef de la Sainte Famille, ce sont Marie et l'Enfant Jésus, en compagnie desquels il est presque toujours représenté (§ 14). Nouveaux privilèges : à la Circoncision, il voit couler le

(1) *Josephina*, § 5, début : « De manera que esta visto quien fue y qual y en que edad, conviene a saber de juventud, la qual se concluye que comienza algun varon a ser joven siendo de treynta e cinco años y llega la juventud hasta cerca de cincuenta ».

Pour Gerson et la plupart des écrivains du moyen âge, à la suite de saint Isidore, la jeunesse commence à dix-huit ans et se termine avec la cinquantaine. Laredo écrit lui-même dans *Monte Sion*, III, ch. 3 : « ... quarta adad... que se llama juventud y passa de cuarenta años o llega a los cincuenta... ».

premier sang du Verbe incarné (§ 15). Lors de la Présentation au Temple, il entend la prophétie de Siméon et le glaive de douleur, transperçant le cœur de la Vierge, atteint par le fait même celui de son époux, qui devient ainsi l'un des plus grands martyrs. Joseph est encore apôtre, confesseur et vierge ; roi très saint, prophète et patriarche (§ 16-20).

Ces titres dûment expliqués, l'histoire reprend son cours. Voici la Sainte Famille exilée en Égypte durant sept longues années (§ 21). Jésus perdu à Jérusalem et retrouvé au milieu des docteurs (§ 22). Enfin, la mort du vénérable vieillard, à soixante-dix ans environ. On peut croire qu'il est monté au ciel corps et âme avec Notre-Seigneur, au jour de l'Ascension (§ 23). Le livre se clôt par des considérations diverses : initiatives liturgiques de l'Ordre franciscain et du cardinal de Séville à la gloire de saint Joseph. Pieuses pratiques recommandées (§ 24). Exemples de quelques dévots du grand Patriarche (§ 25). Hymne latine en son honneur, composée par un ami de l'écrivain (§ 26). Dans l'épilogue, l'auteur soumet son travail au jugement de l'Église.

La *Josephina* se présente avant tout comme une histoire¹ : à part l'introduction et les trois derniers paragraphes, nous voyons défiler devant nos yeux les principales étapes de la vie de Joseph et de la Sainte Famille : son mariage, l'incarnation du Verbe, la visitation, la naissance du Christ, la circoncision et la purification, l'exil en Égypte, le recouvrement de Jésus, la mort et la résurrection du céleste Protecteur. Dans la trame du récit, l'auteur a seulement inséré le commentaire de sept glorieux titres.

II. Les sources

Simple vulgarisateur, peu soucieux d'originalité, Laredo, loin de cacher ses sources, met plutôt de la coquetterie à les énumérer. « Je n'avance rien, dit-il au paragraphe trois, qui ne se fonde sur l'autorité de saint Augustin, de saint Jérôme et de Gerson, sur le *Stellarium-Pomerium*, sur la *Margarita Confessorum* et le *Missus est* de saint Bernard ». Mais la *Josephina* dépend surtout de Gerson et de Pelbart, l'auteur du *Stellarium*. L'apport des autres créanciers est beaucoup moins important.

(1) *Josephina*, fin du § 2 : « E assi comiença la historia con muy llana breuedad... ».

Les différences entre le premier et le second texte de la *Josephina*, toutes de minime importance et déjà signalées par le P. ANDRÉS IVARS (*Archivo Ibero-americano*, t. 24, p. 126-130, juillet-août 1925, compte rendu de la traduction du P. Michel-Ange), seront rappelées ici au moment opportun. Par exemple, les paragraphes 22 et 23 de 1535 n'en font qu'un seul (§ 22) en 1538. Dans l'édition primitive, le § 8 compte presque deux pages de plus, où il est question de la pauvreté volontaire de Marie et de Joseph, ce qui amène beaucoup mieux la matière du paragraphe suivant.

Gerson. Le Docteur très chrétien se trouve nommé à six Citations expresses reprises. Deux fois pourtant, on nous prévient, sans plus, que ses ouvrages serviront de base au nouveau traité. Restent donc quatre citations intéressantes¹.

a) « Suivant Gerson, lisons-nous au § 4, saint Joseph fut extrêmement beau et non pas tel que les peintres d'aujourd'hui, s'inspirant des modèles reçus, ont coutume de le représenter. A ce propos, il faut savoir que poètes et peintres ont toute liberté d'écrire ou de représenter à leur guise des choses purement imaginaires et parfois absolument fausses. Ajoutez que, dans la primitive Église, certains hérétiques faisant de saint Joseph le père selon la chair de Jésus-Christ, l'on crut bon pour les confondre de prêter à ce saint les traits d'un vieillard... Dans la sacristie du couvent de Guadalupe, j'ai vu un tableau de la Nativité de très grande valeur où le glorieux patriarche saint Joseph apparaît comme un jeune homme, resplendissant [de vie] et très beau, conformément à ce qu'en dit le grand Gerson. Dieu soit loué ! »².

Laredo a sous les yeux le sermon pour la Nativité de Marie, prononcé par le célèbre Chancelier devant les Pères du concile de Constance, *tertia consideratio*, col. 135-136 :

« Non oportet credere ipsum Joseph... senio fractum, debilitatum aut frigidum fuisse dum nupsit Marie adolescentulae... Quaereret igitur aliquis, cur senex depingitur ?... Vel ideo pingebatur senex ab initio nascentis ecclesiae, dum Mariae perpetua virginitas nondum, ut modo, radices fixerat in corde fidelium... Depictum tamen

(1) A moins d'avis contraire, je renvoie, pour Gerson, à l'édition de Paris, 1606, en quatre parties. *Sermo de nativitate Virginis Mariae*, III, col. 128 et suiv.

(2) *Josephina*, § 4 : « Iten segun el Gerson, sant Joseph fue en extremo hermosissimo : no por cierto con las ficiones (*sic*) que en los tiempos presentes acostumbran pintar los que toman fundamento en lo que hallan pintado. Donde se ha de saber que poetas e pintores tienen licencia de su propia autoridad para dezir e pintar algunas cosas que no siempre son verdad, e a vezes grandes mentiras. E tambien porque en la Yglesia primitiva ovo unos erejes que dezian ser sant Joseph padre natural de Christo : e por confutacion destos pintan a sant Joseph en edad de varon viejo ; e lo que entonces se hazia por los pintores antiguos con buen fundamento, los pintores deste tiempo eiegen sus antiguos maestros ; e su discrecion perdone, que esta es muy gran bovedad, [*En manchette* : Hermosissimo fue sant Joseph]. Yo vi en el convento e sacrestia de Guadalupe una pieça de la natividad digna de muy gran precio, en la qual estava la ymagen del glorioso Patriarca sant Joseph joven, rutilante y hermosissimo, como el gran Gerson lo dize... ». Après ces mots, l'édition de 1535 ajoute : « En lo que toca a la edad, quien ay que pueda sentir que quepa en buena razon que aya nuestro Dios proveydo que el varon que puso en la compañía de la madre de su hijo : y que al hijo y a la madre sirviesse y acompañasse poco menos que treinta años en caminos y trabajos estremados y con el trabajo de sus manos les ayudasse a passar : y que aqueste fuesse viejo como los bovos le pintan casi en decrepita edad ? Esto es cosa para reyr ». *Archivo ibero-americano*, loc. cit., 1925, p. 129.

Cependant, dans l'hymne latine composée par un de ses amis et transcrite à la fin de la *Josephina*, Laredo laisse passer cette strophe, au sujet de la nuit de Noël :

« Dicite nunc, omnes vos, o Christicole,
Quod esset gaudium tempore senectæ,
Videre filium divine persone
Esse suum putative. »

Le monastère de Notre-Dame-de-Guadalupe, en Extrémadure, autrefois aux Hiéronymites, occupé actuellement par les Franciscains, possède encore aujourd'hui de magnifiques collections de peintures (Zurbarán), de psautiers enluminés, de broderies et d'anciens ornements d'église, de calices, d'ostensoirs et de pierres précieuses.

invenimus Joseph velut in aetate juvenili qualem praediximus, sicut in hac Alemania crebro notavi. Vel dic illud Horatii :

« ... Pictoribus atque poetis
Quidlibet audendi semper fuit aequa potestas ».

(Ep. ad Pisones, v. 9 et 10).

b) Deuxième référence, § 18 : « Le trésor rencontré dans la portion d'héritage de l'épouse devient la propriété du mari. Partant de ce principe, Gerson affirme que le trésor céleste découvert dans la terre virginale de la Reine sans tache appartient à saint Joseph », son véritable époux.

Consultez le sermon déjà indiqué à la quatrième considération, col. 139 :

« Natus est igitur Jesus in terra seu fundo ipsius Joseph... quoniam natus est in ea et ex ea carne cujus dominium jure matrimoniali vere translatum erat in ipsum Joseph. »

c) Troisième citation, § 21 : « Le très docte Gerson écrit que durant les sept ans d'exil en Égypte, comme saint Joseph exerçait presque continuellement son office de charpentier, le divin Enfant lui tenait compagnie et l'aidait pour les menus travaux (*en cositas*). Et Jésus lui demandait fréquemment de lui faire une croix selon le modèle qu'il lui indiquait... »

Il s'agit de souvenirs très imprécis de la *Josephina*, poème latin du Chancelier, dont l'auteur espagnol a repris le titre : dans les vers de Gerson, le saint Enfant n'aide son père qu'à Nazareth (*Distinctio III*) et il n'est pas question de croix fabriquée à sa prière.

d) Enfin, dans l'épilogue (*notable comun*) de son traité, Laredo traduit la définition de la pieuse croyance, d'après le *Tractatus nonus super Magnificat* : « Pietas fidei est probabilis seu verisimilis opinio, sub aliquibus quae devotionem aedificare possunt, quae ex scripturis autenticis nec clare sequuntur nec repugnant »¹.

Gerson. Sa dette à l'égard de Gerson loyalement avouée, l'écrivain **Emprunts tacites** vain franciscain ne perd plus de vue le sermon de Constance dont il extrait, je crois, le meilleur de son opusculé. En ce discours, le Chancelier de Paris établit les conclusions suivantes : Joseph a été sanctifié dès le sein de sa mère, préservé de l'aiguillon de la concupiscence et de toute faute grave. Tout jeune, il fit vœu de virginité. Il était en pleine maturité lors de mariage, suivant l'oracle d'Isaïe (62, 5) : « Habitabit juvenis cum virgine et gaudebit sponsus super sponsam ». S'il projette de quitter Marie, c'est qu'il se croit indigne de la servir. Bien que de sang royal, il se livre à un travail servile. Enfin, peut-être est-il ressuscité après la mort de Jésus et monté au Ciel, corps et âme, au jour

(1) GERSON, III, col. 878. Voir des idées semblables, *De susceptione Humanitatis Christi*, I, col. 455. Comme exemple de ces croyances non contraires à la foi, Gerson propose les pieuses considérations de sa *Josephina*.

de l'Ascension. Laredo expose exactement les mêmes thèses, sauf qu'il passe sous silence l'extinction du foyer de convoitise et qu'il se montre plus affirmatif quant à la glorification de saint Joseph.

Pour les autres écrits de Gerson, rien n'empêche de supposer que Laredo consulte aussi les deux lettres *De festo Joseph instituendo*, où reparaissent avec de légères variantes les idées du sermon de Constance. Il est peu vraisemblable par contre que les *Considérations sur saint Joseph*, rédigées en français par le Docteur très chrétien, aient eu beaucoup de lecteurs en Espagne¹.

Pelbart Pelbart Ladislai de Temeswar, franciscain hongrois mort en 1504, fut avant tout un prédicateur réputé, dont les sermons connurent de nombreuses éditions au x^ve et au xvi^e siècles, mais qui a laissé aussi un commentaire des psaumes et un traité de théologie : *Aureum sacrae theologiae rosarium*. Son œuvre oratoire comprend le *Pomerium de tempore et de sanctis*, le *Quadragesimale triplex* et le *Stellarium coronae benedictae Mariae Virginis* en douze livres². Laredo cite une seule fois, dans sa liste des sources et sans autre indication, « el Estelario-Pomerio », parce que très probablement dans le volume à son usage le *Stellarium* faisait suite à l'une ou l'autre des parties du *Pomerium*³; en fait, il n'est parlé de saint Joseph que dans le *Stellarium*, livres 1 et 8. Que doit le franciscain de Séville à son confrère hongrois ?

a) D'après la *Josephina* (§ 7), Dieu lui-même alluma au cœur de Joseph et de Marie un incendie d'amour qui jamais ne s'éteignit et la Sainte Vierge n'a chéri aucun des simples mortels autant que son époux. La pensée me semble empruntée à Pelbart :

« Maria post filium magis amavit Joseph quam alium sanctum : quia fuit sponsus ejus et ei in omnibus necessitatibus providens. Pie enim creditur quod Spiritus Sanctus virginem Mariam et Joseph sancto amore mutuo univit... » *Stellarium*, liber VIII, pars II, art. 3, cap. 5⁴.

b) Depuis l'Incarnation du Verbe, dit Laredo (§ 12), une douce clarté rayonnait du visage de Marie et remplissait de crainte révérentielle l'âme de Joseph, encore ignorant des mystères divins. Ouvrons le *Stellarium* :

« Itaque claret quod Joseph nil sinistre credidit de virgine, sed cum vidit eam praegnantem et in facie ejus divinum splendorem relucens, adeo quod non poterat

(1) Édition d'Ellies Dupin, Anvers, 1706, t. III, col. 842-868.

(2) Pour plus de détails, voir le *Dict. de Théol. cath.*, article *Pelbart*.

(3) C'est, du moins, ce qui a lieu dans mon édition de Pelbart, bel in-4°, imprimé à Lyon en 1514, chez Bernard Lescuyer et divisé en trois parties : a) *Sermones Pomerii de Sanctis, pars hyemalis*; b) *Pars estivalis et sermones de Sanctis in communi*; c) le *Stellarium*. Cependant SEITZ (*Die Verehrung des Hl. Joseph*, Freiburg -i- B., 1908, p. xv) signale une édition de Haguenau, 1520, intitulée : *Pomerium sermonum de B. V. Dei genitrice, vel Stellarium*...

(4) Cf. Isidore de ISOLANIS, *Summa de donis sancti Joseph*, II, cap. 9 : « De dono privilegii Amoris, quo Joseph dilectus fuit a beata Virgine supra caeteros mortales ». Je consulte l'édition d'Avignon, 1861.

eam intueri, ut dicunt Bernardus et Hieronymus, partim ex stupore, partim ex virginis reverentia, partim ex incomprehensione operis virginalis conceptus, cogitabat se absentare... » Liber VIII, pars II, art. 2, cap. 2.

c) En dernier lieu, Pelbart démontre la prédestination de Joseph à une sainteté suréminente au moyen de trois arguments tirés de la philosophie, du droit canon et de la théologie :

« Prima ratio philosophica, quia... juxta Aristotelis sententiam... unumquodque ens quantum habet de bonitate, tantum habet de eligibilitate, lib. III Topic., etc... Secunda ratio canonica, quia habetur XXIII lib. Decreti, q. IV, can. *Obtineri*: quod praedestinatio ita est a deo disposita ut electi meritis et precibus ad ipsam perveniant. Haec ibi. Sed quia Joseph fuit ab aeterno... praedestinatus in sponsum matris dei et nutricium Christi... : ergo, deo disponente, ipse tantae sanctitatis et meriti esse debuit ut prae omnibus hominibus dignior ad haec praetacta mysteria redderetur. Tertia ratio theologica : quia quanto ad majorem dignitatem spiritualem... elegit deus aliquem, tantum eundem facit bonum et meliorem. Unde Augustinus (in glos. super Ephes. 1) dicit : Deus quos elegit facit bonos... » *Stellarium*, lib. VIII, pars II, art. 2, cap. 3. Voir aussi *ibid.*, art. III, cap. 9 : « Privilegium praecelsae gratificationis ».

C'est de ces lignes, j'en suis persuadé, que s'inspirent, sans laisser d'être originales, les considérations analogues de la *Josephina*, 3^e et 23^e paragraphes¹. Mais tandis que Pelbart n'ose accorder au père de Jésus la préséance sur le précurseur Jean-Baptiste, la chose va de soi pour Laredo : après Marie, Joseph est le plus grand des saints, et n'a point son pareil entre les élus (§ 5).

Le premier livre du *Stellarium* et la *Josephina* offrent bien d'autres similitudes auxquelles je ne m'attarde pas, parce qu'en général Pelbart réédite les phrases mêmes de Gerson.

Sources *Pierre de la Palu* (1277-1342) enseigne avec d'autres docteurs, divers écrits Laredo (§ 23), qu'Adam, David et saint Joseph ressuscitèrent avec Jésus-Christ et formèrent son cortège à son entrée dans le Ciel².

Le *Pseudo-Bonaventure et saint Vincent Ferrier*. Nous lisons au paragraphe 23 de l'édition de 1535 :

(1) *Josephina*, § 23 : « Pues como la predestinacion sea de la Sabiduria eterna ordenada en tal manera que los bienaventurados ayan de venir a la gloria de su Dios por medio de convenientes merecimientos... ». Comparer avec la *ratio canonica*. Les trois arguments du *Stellarium* sont reproduits encore de plus près au dernier chapitre de la *Metaphora medicinae*, Séville, 1522, f° 121. Cette dépendance a été signalée par le P. MICHEL-ANGE (*Traduction citée*, p. 109-111 et 128-130), qui par distraction attribue régulièrement le *Stellarium* à Bernardin de Busto, sauf à la page 14.

(2) *Sermones sive Enarrationes in Evangelia*, authore PETRO DE PALUDE, Moguntiae, MDCVIII, livre III, deuxième sermon de Pâques, p. 18. L'auteur rapporte les deux opinions : a) Certains, comme Rémi et Bède, admettent que les saints ressuscités avec le Christ l'ont accompagné dans la gloire le jour de l'Ascension ; b) d'autres affirment avec saint Jérôme, saint Augustin et saint Thomas, qu'ils sont morts à nouveau et rentrés dans leurs tombeaux. Tel est le sentiment de Pierre de la Palu : « Aliqui autem opinantur et melius quod surrexerunt iterum morituri ». Ni Adam, ni David, ni saint Joseph ne sont nommés.

« Un docteur écrit que, lors du baptême du Christ à l'âge de trente ans accomplis saint Joseph vivait encore. Mais, d'après l'opinion tenue pour plus certaine et plus commune, ainsi que saint Vincent l'affirme en un sermon, Joseph sortit glorieusement de ce monde lorsque Notre-Seigneur eut atteint l'âge de vingt-neuf ans ».

La référence à saint Vincent Ferrier manque dans toutes les éditions ultérieures¹. Le docteur anonyme (*algun doctor*) désigne à mon avis le Pseudo-Bonaventure².

Ludolphe le Chartreux assure que l'on montrait dans la vallée de Josaphat le tombeau du vieillard Siméon et celui de saint Joseph (*Vita Christli, II, cap. 57, De sermone et oratione Dni in coena*). Laredo transmet le renseignement avec toutes les précisions désirables : « Por autoridad del Dotor Landulfo (*sic*) sobre el sermon de la Cena... » (fin du § 23).

La *Margarita confessorum* est l'œuvre d'un dominicain anonyme, imprimée à Séville en 1526, que je n'ai pu consulter³.

Telles sont les sources avouées de la *Josephina*, largement suffisantes pour la composition de l'opuscule. Que les noms d'Ubertain de Casale, de Bernardin de Sienne et de Bernardin de Busto, franciscains tous trois et fervents serviteurs de saint Joseph soient absents de la liste, on s'en étonnera peut-être, il n'y aura pas lieu de le regretter. En fait, Pelbart et plus encore Gerson résument parfaitement la doctrine des Pères et du Moyen Age sur le glorieux Patriarche, jusqu'à ce que le dominicain milanais Isidore de Isolani vint renouveler le sujet par la *Summa de Donis sancti Joseph*, éditée à Pavie en 1522, mais que Laredo semble avoir entièrement ignorée.

III. La Doctrine

Théologie et pieuses croyances	Tout pénétré de l'enseignement de Gerson sur la <i>Pietas fidei</i> , Laredo a conscience d'écrire un traité d'un genre à part, où la doctrine certaine, la théologie appuyée sur l'Écriture et la Tradition se mêle aux opinions probables, aux pieuses croyances. Entendez ses déclarations :
--------------------------------------	---

« Il faut observer qu'il y aura ici des points fondés sur les textes sacrés et utiles aux prédicateurs, et d'autres sujets plus propres à être creusés dans la méditation que

(1) *Josephina*, édition de 1535, § 23. Dans les autres, § 22. Voir *Archivo ibero-americano*, juillet-août 1925, p. 129. Saint Vincent Ferrier s'occupe spécialement de saint Joseph en ses discours *De vigilia nativitatis Dni*, *De nativitate Christi*, *De nativitate beatae Mariae*, sermons II et III. Pour les œuvres du célèbre dominicain, j'ai parcouru l'édition de Cologne, 1675, en trois tomes et la réédition moderne du P. Fages, O. P. (Paris, 1909), sans rien trouver sur la mort de saint Joseph.

(2) *Meditationes vitae Christi*, ch. 17 et 18.

(3) Dans la *Bibliografía dominicana de la provincia Bética*, Almagro, 1922, p. 182, le P. J. SAGREDO attribue la *Margarita* au P. Domingo de Baltanás Mexia (1488-1560). Pour la description du livre (in-8° de 256 folios), cf. Francisco ESCUDERO, *Tipografía hispalense*, Madrid, 1894, p. 163.

démontrés par les textes : ce sont les croyances de la *Pietas fidei*, dont il est parlé au *notable comun* de la fin du livre...¹.

A l'endroit indiqué, nous trouvons la définition de la *Pietas fidei*, d'après Gerson et le traité se clôt sur ces paroles :

« Dans la brièveté de cette *Josephina*, il y a des points entièrement conformes à l'Évangile, d'où ils sont tirés. D'autres sont en harmonie avec lui ; d'autres enfin ne le contredisent en aucune manière, édifient et portent à la dévotion... »².

Les mystères de l'Incarnation et de l'Enfance du Sauveur formeront évidemment la trame de l'ouvrage, mais l'auteur s'abstient d'y insister³. Quant aux thèses théologiques, établies à grand renfort de textes latins et chères aux prédicateurs du xvi^e siècle (*puntos testuales y predicables*), Laredo n'en abuse pas non plus. Une fois seulement, il esquisse le plan d'un discours savant, au paragraphe huitième, quand il compare l'Union hypostatique à la greffe d'un pommier sur un poirier. Ça et là, encore, il fait montre d'érudition scripturaire ; plus volontiers, il renvoie simplement aux sermons développés dans le *Mont Sion*.

En définitive, la *Josephina*, en ses pages neuves et originales, contient surtout des amplifications dévotes et édifiantes, qui s'harmonisent avec le dogme ou, du moins, n'y répugnent pas. Ces amplifications ont pour objet, soit des considérations doctrinales ou conclusions théologiques, soit des récits imaginés pour compléter l'histoire évangélique et suppléer au silence des hagiographes.

Récits légendaires Admirons pour commencer la réserve si louable de Laredo à l'égard de telles traditions plus ou moins authentiques : il ne souffle mot, par exemple, de la rencontre des brigands durant la fuite en Égypte ni du renversement des idoles sur le passage de la Sainte Famille. Trois récits uniquement trouvent grâce à ses yeux. Celui d'abord de la verge fleurie, qui est présent à toutes les mémoires : le grand prêtre doit choisir un époux à Marie et tandis que les baguettes des autres prétendants restent sèches et arides, le bâton de Joseph se couvre de fleurs et d'amandes. L'auteur ne mentionne ni la colombe qui serait sortie de la verge miraculeuse, ni l'épisode d'Agabus⁴.

(1) *Josephina*, § 2 : « Es empero de notar que yran aqui algunos puntos testuales y predicables, e algunos passos aura mas prontos para rumiir por via de meditacion que para ser afirmados por via o manera testual, creybles por piedad de fe, como se declarara en el notable comun que es fin desta *Josephina*... ».

(2) *Notable comun sobre todo el libro*... E por estas reglas se entienda que en la breuedad desta *Josephina* van puntos conformes al sanctissimo Evangelio y que se reciben del, y van otros que se le conforman mucho, e van otros que no repunan en nada y edifican devocion ; e assi todo lo escrito se reciba como cosa gustable y edificable por la gran bondad de Dios ».

(3) *Ibid.*, § 2 : « ... emos de passar por la puerta de grandes festividades como por la Encarnacion, Visitacion, Natividad, etc. Llegando a los tales passos no hare mas de tocarlos y proceder adelante ».

(4) Le choix de saint Joseph est évidemment calqué sur celui d'Aaron. *Nombres*, 17, 21-23. La colombe rappelle *Isaïe*, 11, 1-2. Une foule d'auteurs anciens ont admis

Nous avons déjà touché un mot de la seconde histoire. A la prière de son fils adoptif, saint Joseph, en Égypte, lui fabriquait souvent une petite croix. L'enfant sautait alors de joie, baisait, embrassait cette croix et s'amusait à la porter sur ses épaules, puis, tout à coup, éclatait en sanglots et fondait en larmes. Intrigué, alarmé, le père nourricier demande un jour des explications : son fils lui révèle en détail les mystères de sa passion et de sa mort ignominieuse. Le saint Patriarche, consterné, supplie le divin Enfant de l'ôter de ce monde avant l'accomplissement des sinistres prédictions (§ 21). Nombre d'auteurs ont vu un rapport providentiel entre la profession de charpentier, exercée par saint Joseph et le bois de la croix, mais nulle part je n'ai trouvé un récit semblable à celui de Laredo¹.

Une autre narration, fort curieuse, essaie d'interpréter le verset de l'Évangile : « Voluit occulte dimittere eam » (*Mat.*, 1, 19). Saint Joseph accompagna très certainement la Sainte Vierge dans le voyage qu'elle entreprit pour visiter sa cousine Élisabeth. Il n'avait jusque-là rien soupçonné de la divine fécondité de Marie, encore toute récente. Ou plutôt, à l'éclat singulier, à la douce splendeur, visible pour lui seul, qui nimbaît depuis l'Incarnation le visage de son épouse, il se doutait bien que le Seigneur opérait en elle de grandes choses, il sentait qu'elle était devenue le reliquaire de la Divinité ; le comment seul lui échappait. Dès lors se jugeant indigne de servir une si grande Dame (*tan gran Señora*), il songeait à la quitter. L'angoisse de Joseph atteignit le paroxysme lorsqu'il vit Élisabeth incliner ses cheveux blancs devant les quinze ans de Marie et qu'il l'entendit s'écrier : « D'où me vient cet honneur de recevoir chez moi la mère de mon Seigneur ? » Comme dans un éclair, il avait compris. Toute la journée il se répétait à lui-même : « Je m'éloignerai d'une si grande Dame, car je ne suis qu'un pécheur ». Le lendemain ou le surlendemain, ayant pris congé de ses hôtes, il s'en revint le cœur brisé à Nazareth et y resta jusqu'au retour de Marie, trois mois après. C'est pendant cet intervalle sans doute que l'ange apparut à Joseph et lui dit : « Ne crains pas d'être indigne, ne crains pas de garder avec toi Marie, ton épouse, car telle est la volonté du Très Haut ». Laredo cependant prévoit une objection : si Joseph avait déjà pénétré le mystère de la divine grossesse, à quoi bon ces paroles de l'ange : « Quod enim in ea natum est de Spiritu Sancto est ? » Ah ! c'est qu'il fallait réfuter par avance les blasphèmes des impies, qui, au cours des siècles, verraient en Jésus le fils, selon la chair, de saint Joseph (§ 12).

la vérité de cette légende. Gerson lui-même, peu favorable cependant aux apocryphes, ne l'ose rejeter. Voir ses *Considérations sur saint Joseph*. E. Dupin, III, col. 854.

(1) SEITZ, *op. cit.*, p. 20-24 : Handwerk des hl. Joseph. Voir aussi François d'Osuna, *Expositio super Missus est*, Anvers, 1535, ch. 31 : « Joseph prægustavit passionem Christi, plus quam dici queat, plus quam Esaias nec Hieremias quando praevidebant agnum Christum tanquam leprosum et dilaceratum. In spiritu quippe noverat Joseph, ideo Christum fabrum elegisse nutritium, ut ei ab ineunte aetate fabricatam ostenderet crucem. Symon Cyrenaeus tulit crucem post Jesum, sed Joseph ante Jesum. Intellexit sane praeallegatum verbum : Tuam ipsius animam pertransibit gladius ».

Réponse décevante, comme d'ailleurs l'ensemble du commentaire qui fait trop violence au texte évangélique pour être accepté¹. Nous approuvons certes l'intention de l'exégète : écarter de l'esprit de saint Joseph tout soupçon injurieux à l'endroit de Marie et, au demeurant, l'hypothèse pouvait se réclamer des autorités les plus respectables. Déjà au iv^e siècle, des écrivains orientaux insinuent que le saint Patriarche voulait se séparer de son épouse par un sentiment de profonde humilité². Reprise au Moyen Age par saint Bernard, Gerson et sainte Brigitte, l'opinion compta au début des temps modernes de chauds partisans, entre autres Pelbart et Bernardin de Busto³. Mais que saint Joseph ait tout deviné le jour de la Visitation, voilà sans doute la trouvaille la plus originale du récit de Laredo, si du moins elle lui appartient en propre. En tout cas, nous lisons quelques années plus tard cette circonstance et le reste de l'histoire sous la plume de Jean Viguiet et de Pedro Morales⁴.

Outre les récits édifiants, la *Josephina* renferme des considérations doctrinales, conclusions théologiques ou pieuses croyances. L'analyse des sources nous a déjà fait connaître en détail les positions de l'auteur. Touchant les prérogatives du saint Patriarche : sanctification dès le sein de sa mère, impeccabilité, puissance d'intercession, il adopte les vues de Gerson et de Pelbart, non sans insister sur des points particuliers : primauté sur tous les élus, glorification en corps et en âme. Il pouvait prendre sa revanche et se montrer plus original dans l'exposé des titres : patriarche, prophète, apôtre, martyr, confesseur, vierge, roi. Mais, à son ordinaire, il effleure à peine le sujet ou bien, au lieu de comparer le père nourricier de Jésus aux autres catégories de saints, il se livre à des rapprochements très arbitraires. Un exemple : les apôtres ont suivi durant trois ans le divin Maître, qui les envoyait deux par deux annoncer la bonne nouvelle. Joseph, plus que personne mérite d'être appelé apôtre : il a vécu vingt-neuf ans auprès du Christ ; envoyé chez les infidèles d'Égypte en compagnie de la Sainte Vierge, il y a porté dans ses bras, non l'Évangile, mais le Docteur de l'Évangile⁵.

(1) Cardinal LÉPICIER, *Saint Joseph*, Paris, 1932, p. 108-109.

(2) SEITZ, *op. cit.*, p. 52.

(3) PELBART, *Stellarium*, I, 8, art. 2, cap. 2. DE BUSTO, *Mariale*, pars 4, sermo 12.

(4) Jean Viguiet, O. P., né à Grenade (Haute-Garonne), et non pas à Grenade en Espagne, comme l'assure Nicolas Antonio, enseigna à l'Université de Toulouse de 1527 à 1550 environ. Il a publié des *Institutiones ad naturalem et christianam Philosophiam, maxime vero ad scholasticam (quam vocant) Theologiam*, Paris, 1553, 1558, etc. Cinq pages dans le *De mysterio Incarnationis* traitent de saint Joseph : « ... verisimile est etiam quod ipse Joseph eam (Mariam) ad visitandum Elisabeth associaverit et tunc mysterium amplius intellexerit ». Paris, 1558, f° 285 v° ; Venise, 1563, n° 272. Le P. Jerónimo Gracián fait grand état de Viguiet et paraphrase longuement ses considérations. *Josephina*, I, III, ch. 1 ; dans l'édition de Madrid, 1780, p. 120-123.

Pedro MORALES, jésuite, professeur à l'Université de Salamanque, mort en 1603, a composé *In caput primum Matthaee libri quinque*, Lyon, 1614. Ouvrage réédité à Paris, chez Louis Vivès, en 1869, lib. IV, tract. 4, p. 429.

(5) *Josephina*, § 17. Patriarche, saint Joseph est mis en parallèle avec le Joseph de la Genèse (§ 20). Voir déjà ce parallèle dans saint Bernard, *Homiliae super Missus est*.

Dans l'ensemble, le dévot Frère Mineur vulgarise les thèses courantes, héritées du Moyen Age. S'il recueille avec soin les traditions du passé, on ne saurait dire qu'il anticipe sur l'avenir à la manière de son contemporain Isidore de Isolanis, qui dès 1522 présentait saint Joseph comme patron de la bonne mort et protecteur de l'Église militante, deux titres inconnus de Laredo¹. Avec cela, les thèses spéculatives de la *Josephina* sont énoncées en quelques lignes, les arguments de raison et de convenance s'y trouvent tout juste ébauchés. On s'explique dans ces conditions pourquoi prédicateurs et savants ont accordé si peu d'attention à l'opuscule franciscain et lui ont préféré des sommes plus étendues et plus complètes.

IV. L'influence du livre

Influence Au fait, nul écrivain que je sache, n'a jamais cité le à peu près nulle court traité de Laredo. Un carme célèbre, le P. Jerónimo sur les écrivains Gracián, qui rédige en 1596 une *Josephina* historique et doctrinale, consulte non seulement les anciens, mais encore les auteurs plus récents : Busto, Isolanis, Canisius, Jean Viguier, Juan Ossorio, Thomas Truxillo ; au capucin italien, Jean de Fano († 1539), il emprunte l'histoire des deux franciscains sauvés du naufrage par saint Joseph, mais il ne fait pas la moindre allusion à Laredo².

En 1613, paraissait à Madrid la *Josephina evangelica*, divisée en douze sections, du mercédaire Melchior Prieto de Burgos qui, à la fin du livre,

Saint Joseph est également prophète (§ 19) : l'Ange lui révèle l'avenir (Hérode cherchera l'enfant), le passé (Hérode est mort), les choses secrètes (*Quod enim in ea natum est de Spiritu Sancto est*). Ce verset est expliqué ailleurs par Laredo d'une façon toute différente. Cf. *supra*. Saint Joseph est encore vierge ; roi, comme descendant de David ; martyr et confesseur, il a souffert au service de Jésus-Christ, compati à ses peines et aux douleurs de Marie (§§ 16-18).

(1) ISOLANIS, *Summa*, IV, ch. 10 ; III, ch. 8. SEITZ, *op. cit.*, p. 275-276.

(2) Certains auteurs (v. gr., Bernard de Bologne, Jerónimo Gracián et Joseph Seitz) attribuent à Jean de Fano une *Historia de Josepho et ejus intercessione*, qui, semble-t-il, n'a jamais existé comme œuvre à part, mais consiste uniquement dans une pratique : « Les sept Notre Père en l'honneur des sept douleurs de saint Joseph », recommandée au milieu d'autres exercices par ledit Jean de Fano vers la fin de son opuscule : « *Operella devotissima, chiamata Arte de la Unione...* ». Brescia, 8 avril 1536 ; *ibid.*, 1548, 1565, etc. L'efficacité de la prière est garantie par l'histoire de deux Pères franciscains qui, se rendant en Flandre par voie de mer, firent naufrage ; saint Joseph, leur apparaissant, les sauva et leur révéla la dévotion aux sept douleurs de sa vie terrestre. Il faut noter que le récit de Fano mentionne exclusivement les sept douleurs, c'est le P. Gracián qui ajoute les sept allégresses. Cf. P. UBALD D'ALENÇON, *Le P. Jean de Fano*, dans *Études franciscaines*, t. 47 (1935), p. 636-647. *Obras del P. Jerónimo Gracián*, Burgos, 1933 (éd. Silverio), II, p. 474.

Le jésuite espagnol Juan Ossorio, originaire de Villasantino (prov. de Burgos), mort vers 1594, a publié cinq volumes de sermons latins. Thomas Truxillo, d'abord mercédaire, puis dominicain à Barcelone, a également imprimé des œuvres oratoires en latin et en espagnol, dans la seconde moitié du xvi^e siècle. Cf. NICOLAS ANTONIO, *Bibliotheca hispana nova*.

énumère trente-cinq noms d'auteurs, parmi lesquels on cherche en vain le convers de Séville¹. Le jésuite Pedro Morales, en son commentaire du premier chapitre de saint Mathieu, véritable somme des gloires de saint Joseph, semble vouloir prendre l'avis de tous ses prédécesseurs sans exception. L'ouvrage, publié à Lyon en 1614, est précédé d'une liste des sources en trois tableaux, comprenant deux cent cinquante-deux théologiens, soixante-quatre philosophes ou poètes, soixante-six canonistes. Sur le premier tableau, figure encore Jean de Fano ; la *Margarita confessorum* n'est pas davantage oubliée, Laredo manque toujours à l'appel². Un autre jésuite, originaire du Chili, fait imprimer en 1710 à Séville un fort volume in-4° de 1208 pages, sans compter les préambules et les tables, qui contient des panégyriques, tous consacrés à célébrer dans un style ampoulé et grandiloquent les excellences de saint Joseph. L'auteur très érudit, Pedro de Torres, se réclame des écrivains les plus variés, met à profit les révélations de Marie d'Agréda, mais ignore entièrement l'auteur du *Mont Sion*³.

Comment expliquer pareil traitement ? Les motifs indiqués plus haut n'y suffisent pas. En effet parmi les œuvres que signale Morales, par exemple, plusieurs sont à coup sûr inférieures au travail de Laredo qui possède au moins l'avantage de parler *ex professo* de saint Joseph. Mais pour son malheur, l'opuscule franciscain n'a jamais formé un volume à part, maniable et léger. Il aurait certainement gagné à se détacher du *Mont Sion*, à prendre son envol, afin de se glisser prestement dans les milieux dévots. Au lieu de cela, nous le voyons rivé à un gros livre spécial sur la Quiétude. Simple appendice d'une œuvre de haute spiritualité, qui pense au court traité ? Il n'est pas même annoncé au frontispice du *Mont Sion* !

(1) *Josephina evangelica, literal y mistica, de las Excelencias de S. Joseph, esposo de la Virgen Nuestra Señora. Compuesta por el P. M. F. Melchior Prieto Burgense de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, Redencion de Cautivos. En Madrid, por Luis Sanchez, Año M. DC XIII.* 238 pages in-8°. J'en ai consulté un exemplaire au couvent des capucins de Montehano, province de Santander.

(2) MORALES, *op. cit.*, Paris, 1869, cite la *Margarita Confessorum* au livre III, traité 2, p. 215, au sujet de la sanctification de saint Joseph avant sa naissance : « Margarita Confessorum a viro doctissimo ordinis Praedicatorum Hispali composita, in quaestione ultima ex moralibus, num. 1 ». Très probablement, Morales ne connaît Jean de Fano que par le P. GRACIAN, qui lui fournit le récit des deux franciscains naufragés. MORALES, *op. cit.*, lib. III, tr. 11, p. 344.

(3) *Excelencias de S. Joseph, varon divino, patriarca grande... que en metodo panegyrico ilustra el P. Pedro de Torres, de la Compañia de Jesus, natural del reyno de Chile... Sacalo a luz el P. Ignacio Aleman, natural de la ciudad de la Concepcion del regno de Chile... En Sevilla, 1710*.

Dans le premier discours de l'*Assumptio* I, le Père de Torres introduit cette citation : « dize un Padre Capuchino : Nulli unquam dabitur Joseph merita immensa congruis illi laudibus adaequare ». Et en manchette : *In append. de s. Josepho*. J'ignore qui peut être ce capucin.

Influence
très probable
sur sainte Thérèse

Le petit livre partagea donc la fortune de l'ouvrage mystique. Comme lui, il obtint cinq éditions de 1535 à 1617, puis ce fut l'oubli pour des siècles. A parler franc, la *Josephina* ne parait pas avoir compté beaucoup de lecteurs, hors des cloîtres et des cercles d'élite, mais il est infiniment probable que sainte Thérèse y a nourri son esprit et son cœur ; et, si le pieux franciscain ne lui a pas révélé ou appris la dévotion à saint Joseph, il a du moins contribué à augmenter sa confiance dans le puissant Protecteur.

L'opuscule mérite l'attention des historiens à un nouveau titre : les textes liturgiques mis à part, c'est un des rares témoins du culte de saint Joseph en Espagne, dans la première moitié du xvi^e siècle. Seitz ne signale pour cette époque qu'un seul auteur espagnol, le bienheureux Juan de Avila¹. Il a omis, avec notre *Josephina*, la *Margarita confessorum* (1526) et un traité latin de François d'Osuna, *Super Missus est*². En outre, les fidèles de la Péninsule apprenaient à vénérer l'époux de Marie dans les *Vies du Christ* de Ludolphe et d'Eximenis, récemment traduites en castillan³.

Pratiques
de dévotion

Laredo, qui ignore la dévotion aux sept douleurs de saint Joseph, conseille de lui offrir tous les jours dix *Ave Maria*, sept le matin en souvenir des sept années d'exil en Égypte, et trois le soir en l'honneur de la Sainte Famille. Il transcrit aussi d'après le bréviaire romain une antienne, avec le verset et l'oraison, que l'on fera bien pareillement de réciter matin et soir⁴. L'antienne et les dix Ave pourront

(1) *Op. cit.*, p. 269. Textes liturgiques en Espagne, *ibid.*, p. 230-231.

(2) *Expositio super Missus est*, Anvers, 1535, ch. 23-36. Osuna se réclame expressément de Gerson en ce qui regarde les conclusions théologiques sur saint Joseph : sanctification *in ulero matris*, extinction de la concupiscence, préservation de tout péché grave, résurrection avec le Christ (ch. 31 et 34). Il admet le miracle de la verge fleurie (ch. 32) et compare la Sainte Famille à la Très Sainte Trinité, ch. 30 : « sicut in cœlo..., sic in terra est trinitas suo modo inexplicabilis : Maria, Christus et Joseph. Magna quidem est convenientia Mariae cum patre aeterno, quia, sicut ille, Maria genuit Deum... Joseph autem convenit cum spiritu sancto..., quia Maria, sponsa spiritus sancti, est sponsa Joseph, adeo ut suppleret vices Joseph in generatione Christi ». Pour le reste, Osuna interprète la plupart du temps au sens allégorique les textes de la Genèse qui se rapportent à Joseph, entendant du Pharaon.

(3) La traduction de Ludolphe, par le franciscain Ambrosio de Montesinos, vit le jour à Alcalá en 1503. La *Vie du Christ*, en huit livres, écrite en catalan par le mineur conventuel Francisco de Eximenis, fut éditée en castillan l'année 1496, sauf les deux derniers livres, par les soins de Hernando de Talavera, premier archevêque de Grenade.

(4) *Josephina*, § 24. *Commemoracion ordinaria segun la Yglesia romana. Antiphona :*

O felix custos et sponse Regine Virginum,
Qui Jesum educaſti omnis creature Dominum :
Jam letus regnas in choro sanctorum omnium ;
Ora pro nobis assidue patrem luminum,
Ut eterna luce fruamur in perpetuum.

Vers. Ora pro nobis beate Joseph. *Resp.* Ut digni efficiamur promissionibus Christi.
Oratio. Concede, quesumus, omnipotens Deus, ut intercessionem beati Joseph Confessoris tui, qui Pater Domini nostri Jesu Christi in terra vocari dignus inventus est

être appliqués à l'âme du purgatoire qui en a le plus pressant besoin. Pour stimuler la ferveur de ses disciples, il apporte des exemples glanés parmi son entourage. Un « fou de saint Joseph » en faisait trois fois la commémoraison à chacune des heures canoniales, en récitant l'antienne susdite¹. Un noble seigneur réserve son costume de brocart pour les fêtes du glorieux Protecteur ; son fils aîné s'appelle Joseph et le cadet ajoute à son prénom la qualification « de saint Joseph ». L'auteur connaît enfin un homme de situation très modeste qui a servi durant presque trente ans le saint Patriarche et en a retiré les plus grands avantages spirituels.

Le culte liturgique
de saint Joseph.
La *Josephina*
au Mexique

Infatigable propagateur de la dévotion privée, Laredo réussit encore, lui simple frère convers, à faire progresser le culte officiel ou liturgique. Candidement audacieux, il va un jour trouver le commissaire général de Cismontains, son ancien Provincial, le P. Quiñones, et le prie d'intervenir pour que la solennité de saint Joseph soit élevée dans tous les couvents franciscains au rite de double majeur : le privilège fut reconnu et promulgué au chapitre général de Burgos 1523². Enhardi par ce premier succès, Frère Bernardin se tourne vers le cardinal de Séville, Alonso Manrique : peu après, l'office romain du glorieux Patriarche est imprimé dans le bréviaire de l'archidiocèse et dès 1530 on en célèbre la fête. Mais l'Espagne est trop petite pour Laredo dont le zèle s'étend jusqu'au Nouveau Monde et à l'univers :

« En vue du plus grand bien des âmes, proclame-t-il, je déclare qu'une bulle est récemment partie pour le Yucatan. Notre Très Saint Père accorde cinq cents jours d'indulgence à tout habitant des contrées de la Nouvelle-Espagne, qui récitera un *Ave Maria* et un *Pater Noster* en l'honneur du très saint Patriarche saint Joseph. Quand j'ai sollicité cette grâce, mon intention était de l'obtenir pour tous les pays. Mais la bulle ne mentionnant expressément, pour jouir de cette faveur et d'autres très nombreuses, que les régions du Yucatan, on n'a pas à la promulguer en dehors de ces contrées. Si j'en parle ici, c'est que le Magnifique et Très Révérend Seigneur évêque de Mexico, avant l'impression de ce livre, en a commandé cent exemplaires ou plus, à lui expédier aussitôt la publication terminée. Ceux à qui Sa Seigneurie les donnera ont besoin d'être instruits de cette faveur et ils doivent la faire connaître pour l'avantage de tous. Voilà pourquoi j'annonce ici ladite bulle et préviens qu'elle va avec celles de Veracruz. Gloire à Dieu pour toutes choses ! »

et vir gloriose semperque Virginis Marie, non coinquinatione carnis, sed tantum maritus nomine et vinculo appellatus est, ab omnibus adversitatibus liberemur. Per eundem...

Ces formules appartiennent à un office franciscain en usage depuis 1490. L'antienne est celle du *Magnificat*, aux deuxième Vêpres. SERTZ, *op. cit.*, p. 356-360 et p. 343. Dès le début de l'Ordre, saint François adopta pour ses fils le bréviaire et le missel de la Curie romaine. Sur la messe de saint Joseph à Rome et chez les Frères Mineurs au début du xvi^e siècle, voir un petit problème dans SERTZ, p. 237.

(1) Lire tous ces exemples aux §§ 24 et 25. Ce « fou de saint Joseph », ne serait-ce pas l'auteur lui-même ?

(2) Sur la carrière du P. François des Anges ou Quiñones, voir *supra*, ch. 3, note 1. Il est vraisemblable que l'entrevue a eu lieu entre 1521 et 1523, époque où le Père Quiñones étant Commissaire général des Provinces occidentales pouvait avoir une influence effective sur l'Ordre entier.

« Lui aidant, j'espère avant deux mois recevoir de Sa Sainteté une bulle très riche en indulgences pour tous les dévots de cet admirable Saint et pour les âmes du Purgatoire. Cette bulle, je l'ai demandée en vertu d'une faculté et licence à moi concédée par notre Révérendissime Père, le Ministre Général, frère Vincent Lunel » (§ 25)¹.

Le premier évêque de Mexico, le frère mineur Juan de Zumarraga, a donc introduit la *Subida* de Laredo en Nouvelle-Espagne. Au fait, il n'est pas rare de voir le livre signalé au Mexique, vers la fin du xvi^e siècle, chez les particuliers, dans les bibliothèques franciscaines et sur les inventaires des cargaisons de navires². La dévotion à saint Joseph se répandit si bien dans l'Amérique espagnole que, dès l'année 1559, la province des Observants au Yutacan choisissait comme patron le glorieux Patriarche³.

La *Josephina* mise à part, Laredo célèbre encore son patron préféré en ses ouvrages de médecine. J'ai mentionné plus haut le chapitre-épilogue de la *Metaphora medicinae*. A la fin du *Modus faciendi*, il ajoute, comme tribut d'action de grâces, trois pièces de poésie : la première, à la Sainte Vierge, glose l'introit *Salve, sancta parens, enixa puerpera regem*. Les deux autres sont des « romances » à saint Joseph, dont le premier décrit en vingt-quatre strophes de quatre vers de huit syllabes le voyage de Marie et de son époux à Bethléem, ainsi que le mystère de la Nativité ; le second, sur la fuite en Égypte, compte sept strophes de quatre vers et une de six vers, tous octosyllabiques. Les deux poésies pourront même être chantées sur des airs connus⁴.

(1) Vers 1535, on employait encore comme synonymes les termes Yucatan et Nouvelle-Espagne. Le texte de 1535 se clôt fort naturellement par la doxologie : *Sea por todo gloria a Dios*. Le dernier paragraphe apparaît dans toutes les éditions à partir de 1538. Vicente Lunel, de la province franciscaine de Carthagène, fut élu général de l'Ordre à Nice, à la Pentecôte de 1535.

(2) *Libros y libreros en el siglo XVI. Publicaciones del Archivo general de la Nación*, tome VI, Mexico, 1914. Le n° 15 de l'Appendice est constitué par une « Liste des livres prohibés qu'il faut recueillir (1573 ?) » ; elle occupe les pages 473-495. Les enquêteurs ont découvert la *Subida del Monte Siôn* chez trois particuliers et dans les bibliothèques de dix couvents franciscains.

IRVING (A. Leonard), *Romances of Chivalry in the Spanish Indies, with some Registers of shipments of books to the Spanish Colonies*, University of California Press, Berkeley, Cal., 1933. Dans les inventaires de cargaisons, la *Subida* est mentionnée p. 286 (six exemplaires) et p. 297 (trois exemplaires). C'est M. Robert Ricard qui m'a transmis ces indications : qu'il veuille bien trouver ici l'expression de ma très vive gratitude. Pour ce qui regarde l'évangélisation du Mexique, on aura tout avantage à consulter son très beau livre : *La conquête spirituelle du Mexique, Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris, 1933.

(3) En 1557, les Alcantarins d'Espagne avaient obtenu l'érection de la custodie autonome de saint Joseph, élevée au rang de province quatre ans après, 1561. C'est en 1562 seulement que sainte Thérèse fonde le premier Carmel réformé, saint Joseph d'Avila.

(4) *Archivo ibero-americano*, t. 33, 1930, pp. 506-508. Le P. Foronda y reproduit les trois poésies. Le premier *romance* : « cantase al tono : Gente va muy suficiente ». Le deuxième, sur l'air : « Ya se salen de Ximena ».

* * *

S'il est malaisé de reconnaître une spéciale valeur doctrinale, une grande originalité intrinsèque à la *Josephina* de Laredo, les pages précédentes montrent du moins que l'influence du livre en Espagne et en Amérique ne saurait être regardée comme négligeable. L'ordre du Carmel et l'ordre franciscain se sont distingués au cours des siècles par leur zèle à promouvoir le culte de saint Joseph¹. En ce qui regarde l'Espagne, tout le monde connaît les efforts très méritoires des fils de saint Jean de la Croix. L'action des frères mineurs y fut sans doute plus discrète, mais il n'est que juste de rappeler un fait trop longtemps resté dans l'ombre : la gloire d'avoir écrit le premier traité en espagnol sur le puissant Patriarche et d'en avoir peut-être inspiré la dévotion à sainte Thérèse, revient à un simple convers de l'Observance, à fray Bernardino de Laredo².

(1) Joseph SEITZ, *Die Verehrung des Hl. Joseph*, Freiburg-i-B., 1908, p. 232 : « Das Verdienst, diesen Samen der Josephsverehrung überallhin getragen und ihm den Boden bereitet zu haben, wird wohl neben Gerson den beiden grossen Orden der Franziskaner und Karmeliter zuzuschreiben sein ; sie haben während des 14. und besonders des 15. Jahrhunderts die Initiative geführt, wen sie auch im 16. Jahrhundert nicht mehr im Vordergrund stehen ».

(2) C'est en 1538, vers la fin de sa longue et terrible maladie, que la jeune Thérèse « prit pour avocat et seigneur le glorieux saint Joseph » qui la guérit complètement (*Autobiographie*, ch. 6). Longtemps auparavant elle a fort bien pu connaître le *Mont Sion* et la *Josephina* de 1535, par exemple à Hortigosa, chez son oncle Pedro de Cepeda, si passionné pour les bons livres, qui lui avait déjà fait cadeau du *Troisième Abécédaire* (*ibid.*, ch. 4).

DEUX NOTES COMPLÉMENTAIRES

1° *La dévotion de Laredo à saint Joseph.*

Josephina, paragraphe 2°. « ... E pues que las cosas de sant Joseph en quieta meditacion traen consigo, como es dicho, la memoria de nro suave Jesu y de su madre purissima ; e aun con esto a la anima inquisidora e cuydadosa de si descubre grandes secretos, *segun que yo he oydo dezir a algunos* en su amor exercitados, los quales le han servido e sirven con mas obras que yo, aunque no con tantas palabras, porne aqui un aviso que destos he recebido, cuya falta a mi me ha hecho gran daño. Y es, que el anima que quiere buscar a Dios por este o otro camino deve ser siempre avisada que es su amor tan delicado que ni quiere ni consiente en el coraçon que el recibe para si que aya compaña con otra cosa, sino que a solas esté él ; e quiere que esta tal anima traya consigo *un compuesto* que guste muy muchas vezes e ha de ser confacionado (*sic*) de muchos e curiosos materiales y de cosas que cuesten mucho a la bolsa de nra sensualidad, esto es : de grandes quebrantamientos de nra voluntad propria, y de muchos vencimientos de exteriores apetitos, aviso y refrenamiento de naturales passiones, dexamientos de consejas, de inquirir nuevas seglares y de derramadas risas, y de qualesquier lisonjas quantoquiera que sean leves, y de juntarse con muchos sino es a hablar de Dios, sabiendo la discrecion que algunas poquillas vezes por mostrarse familiar y por dissimulacion conviene afloxar la rienda ; mas que sea pequeño espacio, con grande aviso interior, el qual le ha de dar licencia ; que quando escriviere cartas tome quantas no pudiere escusar con palabras que tassadamente basten : porque palabras viciosas en papel no pierden mas de su fuerza que en oyendolas hablar ; y con todo esto se ha de tener gran cuydado de no cobrar amistades que no le lleguen a Dios. Si me quisieren dezir que *en mas que veynle y cinco años que yo ando con sant Joseph* no se conoce esto en mi, yo sé que digo verdad, que me pesa entrañablemente dello y que lo desseo emendar : y espero que sera assi por la gran bondad de Dios y por los merescimientos de nra gran Señora y santissimo Joseph. Todo sea a gloria de Dios ».

[Les soulignés sont nôtres].

Dans ce passage le lecteur trouvera un spécimen du style de Laredo ainsi qu'un résumé de son ascèse à la fois austère et discrète. Médecin, il ordonne un remède (*un compuesto*), où entrent divers ingrédients spirituels. Il rend encore hommage à ses guides dans la vie intérieure et déclare qu'au début de 1535, il y a plus de vingt-cinq ans qu'il « fréquente » saint Joseph.

Cela nous reporte donc à 1510 ; ou peut-être à 1504, s'il est vrai que le *Monte Siôn* était achevé dès 1529.

2° *La Josephina de Valdivielso*. En 1597, le prier des hiéronymites de Notre-Dame de Guadalupe, le P. Gabriel de Talavera, inaugurerait avec pompe dans l'église du monastère une magnifique chapelle à saint Joseph. A cette occasion il pria le prêtre-poète bien connu, José de Valdivielso (1560 ?-1638), d'écrire un poème sur la vie du saint Patriarche, en y ajoutant la description des fêtes religieuses et profanes qu'il avait pu admirer à Guadalupe (*solemnnes processiones, devotos altares, curiosas fuentes, elegantes versos, públicas alegrías, artificiosos fuegos, luminarias, toros, danças, máscaras y invenciones, publicando todo un religioso regocijo y devota fiesta*. Préface de Valdivielso).

Le livre parut en 1609, à Lisbonne sous le titre : « *Vida, Excelencias y Muerte del gloriosissimo Patriarca y esposo de nuestra Señora, S. Joseph*. L'auteur indique, en marge des strophes, ses nombreuses autorités : saint Bernard, Gerson, Isolani, etc. Si Laredo manque toujours sur la liste, on a le plaisir d'y voir figurer (f° 5 v°) Francisco de Osuna, *Super Missus est*, cap. 36.

CHAPITRE XI

LE STYLE DU « MONT SION »

Des critiques modernes ont émis sur le style du *Mont Sion* des appréciations extrêmement flatteuses dont il importe de vérifier avec rigueur le bien-fondé. « On trouverait difficilement, dans la littérature espagnole du xvi^e siècle, un lyrisme plus sincère, écrit M. Etchegoyen. Le Franciscain aimait la nature en poète ; un torrent qui rit dans les roches, un rossignol « vêtu de bure », un rayon de soleil filtrant dans le feuillage humide, sont d'abord de fraîches images qui se convertissent plus tard en subtiles métaphores ». M. Sáinz Rodríguez enchérit à son tour : « Frère Bernardin est une âme lyrique pleine d'enthousiasme. L'exaltation presque panthéiste, nullement de sa doctrine, mais de ses descriptions de la nature, lui inspire des pages admirables que jamais peut-être aucun prosateur n'a surpassées. » Et le P. Foronda, vraiment difficile à contenter, de conclure : « Ainsi que nous aurons l'occasion de le démontrer plus tard en examinant l'ensemble du livre, non seulement les paroles de ces deux auteurs ne renferment aucune exagération, nous croyons plutôt qu'elles sont loin d'exprimer toute la grandeur de sa merveilleuse inspiration cosmique qui se manifeste constamment dans une multitude d'exemples et de métaphores empruntés à la nature »¹.

Toutefois comme la démonstration promise n'a jamais été réalisée, il nous faudra, pour contrôler les jugements énoncés ci-dessus, détailler ce qu'il y a de beau et de parfait dans le *Mont Sion*, révéler ensuite les taches et les faiblesses assez nombreuses que d'autres ont signalées.

(1) G. ETCHEGOYEN, *op. cit.*, p. 42. PEDRO SAINZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 224. P. FORONDA, *art. cité*, p. 222, où sont également reproduits les textes des deux auteurs précédents.

I. Les Qualités

Bonhomie Le style de Laredo est généralement familier, plein
du style. Clarté de bonhomie et sans prétention ; c'est le style de
des grandes divisions la conversation d'un maître qui enseigne. Aussi ses livres contiennent-ils mainte confiance charmante, mainte anecdote savoureuse sur sa propre vie : depuis de longues années il ne boit plus de vin, dans une circonstance il n'a pu tolérer qu'on attribuât à un autre une de ses bonnes actions, il a rencontré telle plante au cours de ses promenades d'herboriste¹.

La clarté est un autre des ses mérites, du moins en ce qui regarde les grandes divisions et les lignes principales. L'objet des trois livres du *Mont Sion*, les quatre étapes de la vie spirituelle, les méditations des trois premières semaines sont nettement marquées. Les ouvrages de médecine et la *Josephina* sont de même fort bien divisés, en sorte que le lecteur sait toujours où il va.

Images La pensée du mystique est en outre illustrée par des
et comparaisons images expressives, dont les mieux choisies vont à établir la différence entre méditation et contemplation, entre prière active et passive ; autrement dit, entre « la recherche de l'intelligence et la réceptivité de la volonté ». Celui qui médite est comparé à l'enfant qui se traîne laborieusement en s'aidant des pieds et des mains, et au joueur de pelote qui se donne beaucoup de peine et de mouvement pour peu de profit. Le contemplatif, par contre, c'est l'enfant porté sur les bras de sa mère, dont il suce le sein dans un paisible silence ; c'est encore le champion d'échecs qui, commodément assis, gagne de fortes sommes en quelques instants². L'entendement discursif, en quête de son objet, agit à la manière d'un jeune voyageur de commerce qui fréquente foires et marchés, va trouver les clients chez eux, à la ville et à la campagne, pour les sommer de payer ce qu'ils doivent à son patron. Ce patron n'est autre que la volonté, noble marchand, d'âge respectable, qui ne bouge pas de son bureau, où les débiteurs viennent lui apporter leur argent³. Le chien de chasse à la poursuite du lièvre figure l'activité spéculative de l'intelligence, le chasseur en possession du gibier figure la joie de la volonté unie à Dieu⁴. L'âme recevant les grâces de Dieu et se disposant aux faveurs infuses, doit être semblable à un parchemin parfaitement

(1) Cf. *supra*, ch. 2 et 3.

(2) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 35.

(3) *Ibid.*, II, ch. 15. Voir une image analogue au livre III (1538), ch. 24 : l'orfèvre, c'est-à-dire le contemplatif, gagnera de temps à autre à quitter le calme de son atelier pour aller au marché admirer les bijoux de ses concurrents et acheter des métaux précieux.

(4) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 15.

lisse et « raclé de tout désir sensuel » sur lequel le scribe ou l'artiste pourra graver l'écriture ou le dessin qu'il lui plaira¹.

La nature à son tour offre des symboles aptes à faire comprendre les douceurs de l'oraison passive. « Lorsqu'un fleuve traverse ravins et rochers, il semble que l'eau se rit et se moque des obstacles qui la voulaient contenir... Mais, quand ce même fleuve parvient à des bassins d'eaux profondes et tranquilles (*remansos*), il entre en quiétude et ressemble à une nappe de lait immobile, bien que pourtant il ne cesse de couler, comme le prouve le filet d'eau qui entre et sort continuellement : ainsi l'âme en repos, dans le calme voyage de la seule volonté, est là comme qui ne fait rien et ne laisse pas de profiter... Enfin, quand le fleuve arrive à l'océan, il s'y abîme et s'y perd jusqu'à ne plus garder même son nom...² ». C'est ainsi que l'âme se transforme en Dieu par l'amour unitif. Dans cet ordre d'idées, l'esprit du contemplatif est aussi comparé à une galère qui aurait perdu toutes ses rames au milieu d'une mer étale et dont aucun

(1) *Monte Sión*, II, ch. 15.

(2) *Monte Sión*, II, ch. 10 : « En el correr de los rios esta un muy provechoso exemplo que muestra el modo que ha de llevar el anima que corre a Dios... No se vee que desde el punto que el rio parte de su fuente en naciendo no dexa de caminar a la mar, recibiendo en su compañía quantos se juntan para querer yr con el ? Assi ha de hazer el anima que va a su Dios dende el punto que parte de la edad de discrecion. E si al rio le ponen delante algun impedimento que le detenga, allega su agua y hazese fuerte y crece hasta tanto que o rompe el impedimento o passa por cima del ; e quando sale de alli toma nuevo impetu, que parece querer cobrar lo que se detuvo : pues assi el anima que camina para su Dios ha de passar por todo fuego e por agua, abivando sus desseos contra los impedimentos con los quales el demonio, mundo y carne presumen de le estorvar. Y el rio, quando passa sobre barrancos o piedras, parece que el agua se rie, casi como haziendo burla de quien la quiso estorvar ; e assi riendo se va y dexa el impedimento como estaua e a vezes lo desbarata y lo derriba de allí : e assi el anima se ha de reyr e hazer burla de quien le quiere estorvar el viaje de la virtud, e passar dexando la sensualidad con todo lo que esta en ella, e aun dissiparla si para todo trae fuerças... ».

J'abrège, car l'allégorie se prolonge sur une page et demie : « Quando el rio llega a algunos remansos, assi parece que esta en quietud que se vee ser como quietissima leche e no dexa de correr, lo qual parece en el hilo que encima entra y sale continuo del. Assi el anima quando se quieta en el viaje remansado de la sola voluntad, assi se esta como quien no haze nada y no dexa de ganar : lo qual se muestra en el hilo de los desseos aumentados que le entran y de las loables costumbres par donde es vista correr. Quando el rio llega a la mar, assi es rescebido della que el rio se pierde de si sin le quedar ni aun el nombre, mas engolfase en la mar : y el anima que por tales passos camina para su Dios creese que podra llegar e hallarse en tiempo que engolfandose en el, la trate de tal manera que no se sepa nombrar a si misma, sino que toda esté en Dios ».

Voir la même comparaison, plus brièvement traitée, dans *Monte Sión*, 1535, III, ch. 7 : « nro entendimiento es assi como rio de muchas aguas... mas algunas vezes halla unos tablazos muy grandes e grandes concavidades... e aunque no dexa de andar parece q esta parado e tiene tanta quietud q da alguna semejança a la leche que esta natada e no se sabe menear. Este pielago en el anima es la quieta voluntad q es assi como nave q esta en calma e muy metida en el mar... ». Comparer avec la note qui suit.

souffle ne viendrait gonfler les voiles. Que pourra-t-elle faire sinon s'arrêter, se fixer et demeurer immobile sur place?¹.

Non seulement, à la suite d'Osuna, Laredo trouve dans le hérisson et la tortue l'image du recueillement, il propose lui-même à notre imitation le rossignol et l'alouette. Le rossignol, petit oiseau d'aspect méprisable avec sa robe grise, chante, à la saison des nids, toute la nuit et la plus grande partie du jour, si bien que parfois, dit-on, il meurt d'amour et en chantant. Pareillement le spirituel, convaincu de son néant, aura soin d'aimer et prier Dieu au temps des consolations et des sécheresses. « Les alouettes huppées ou cochevis, durant les claires nuits d'été, prennent leur essor vers les hauteurs du ciel et s'y fixent sans descendre ni monter, leurs ailes produisant comme un vol extatique : sans presque bouger, elles ne laissent pas d'agir, comme si elles volaient au-dedans d'elles-mêmes. Et elles persévèrent longtemps en cet état, de sorte que ceux qui les ont entendues dans la nuit les y retrouvent encore le jour. Ordinairement, en effet, tant que dure ce vol suspendu (*aquel suspenso buelo*), elles ne cessent de chanter doucement, ce qui les enivre à tel point qu'elles ne redescendent que forcées par la nécessité de se nourrir. Encore se contentent-elles des premiers aliments venus, et, sans plus se soucier de leurs besoins futurs, s'élèvent à nouveau pour reprendre leur vol apaisé (*asossegado*) et leur chant suave ». Ainsi, dans la pure clarté de la conscience et dans la nuit de sa propre mésestime, la vive intelligence du contemplatif s'élance vers Dieu, mais au bout d'un instant les saints désirs et les affections de la volonté produisent le vol extatique et reposé de la quiétude.

C'est à propos de ces dernières comparaisons, celles notamment du fleuve et du rossignol, que les auteurs cités au début du chapitre, parlent du lyrisme de Laredo, d'exaltation presque panthéiste et d'inspiration cosmique. Grands mots, ce me semble, pour désigner des choses très simples. Les descriptions de Laredo ont assurément leur charme, à condition toutefois de n'en garder que la fleur. Les métaphores, ordinairement prolixes et trop poussées, tournent à l'allégorie et finissent par devenir fastidieuses, comme dans le cas du fleuve et du rossignol².

(1) *Monte Sión* (1535), II, ch. 53 : « De manera q se ceue la voluntad y se abiue la aficion y se ate el entendimiento en obsequio de xpo : assi como la galera q discurre por la mar y se le pierden los remos : e no ay viento para navegar a vela : ni sabe sino parar y cessar y estarse queda ».

Dans la même édition, liv. III, ch. 7 : « Este pielago en el anima es la quieta voluntad que es assi como nave que esta en calma y muy metida en el mar que aunque ella quiera no puede un poquito declinar aca ni alla, mas permanece en quietud mientras le dura la calma, es a saber la quietud. Mas quando el viento, que es qualquier cosa criada, bulle en las onduosas aguas deste nro entendimiento luego le causa inquietud y estorvale la parada... ». L'âme en quiétude doit « no querer y desechar los remos de todo el entendimiento y de todos cinco sentidos y toda cosa tomable que suele mucho impedir en estos tiempos tales ».

(2) L'âme, figurée d'abord par le fleuve qui se perd dans l'océan (II, ch. 10), s'embarque ensuite sur un navire : « Que fera l'âme très fortunée ainsi parvenue à la

Belles descriptions des états mystiques Le talent de notre auteur se manifeste particulièrement lorsqu'il traite des états mystiques et de la quiétude. « Certaines formules de la *Subida del Monte Sion*, écrit M. Jean Baruzi, nous introduisent déjà en ce paysage vaste et désolé que Jean de la Croix nous décrira : « Le sommet de la perfection pour ceux qui contemplent Dieu, consiste à bien fermer les portes des cinq sens et à arracher de leur cœur tout ce qui n'est pas Dieu, comme s'il n'existait aucune créature hormis leur âme ni aucune chose qui la puisse occuper sauf la contemplation de Dieu : l'âme, dépouillée de tout objet créé et Dieu dépouillé de tout ce qu'il a créé »¹. « Le *Mont Sion* abonde en pages de pur mysticisme », assure de son côté le P. Crisógono, critique par ailleurs sévère et qui établit lui aussi des rapprochements doctrinaux entre le Franciscain et saint Jean de la Croix². Mais s'il y a une parenté incontestable de pensée et de tempérament entre les deux mystiques, ils ont aussi des qualités littéraires communes : plus que par son lyrisme, c'est par ses talents didactiques que Laredo fait pressentir le Docteur du Carmel, par ses formules d'une plénitude singulière, par son art de définir

mer ? Elle entrera dans la nef de la ferme espérance, s'avancera jusqu'à la proue de la foi, occupera comme un château (*encastillarse*) la hune de la charité, coupera les cordages des sens corporels, tendra les voiles des affections, réveillera les souffles vifs des très suaves désirs, fera briser les rames du jugement propre et de l'intelligence et jeter au loin les ancras de la force naturelle ; elle recevra comme passagers les saintes inclinations avec ordre de réprimer (*estorven*) la troupe des chats et des souris, c'est-à-dire les pensées changeantes et variables. Qu'elle renvoie le contre-maître pour lequel il n'y a plus de place et que l'unique maître soit Jésus-Christ et les traces de ses pas seront le pilote. Ainsi le navire pourra voguer en toute sûreté au port de l'amour où il n'y aura plus de danger... ».

Le symbolisme du rossignol est également fort compliqué, *Monte Sion* (1535), III, ch. 30. a) Il chante de nuit et de jour : louons Dieu dans les consolations et les sécheresses ; b) sa petite taille et sa teinte cendrée prêchent l'humilité ; c) il perche à la cime des arbres : l'âme dévote se repose sur l'arbre de la croix ; d) parmi les arbres il choisit les plus verts (couleur de l'espérance) et plantés au bord des eaux : l'âme près des fleuves de Babylone pleure au souvenir de Sion. Le commentaire de l'auteur vaut d'être cité dans le texte original : « O si tuviesse Dios por bien que en las entrañas que crio en las riberas del anima : mandasse encender algunas muy vivas brasas en las quales se calentassen estos resfriados desseos : en tanto que se asassen los peces de la hambrienta aficion : tomados en la red del despierto entendimiento : porque los comiesse el resucitado Christo con la libre voluntad que es su comidada » (Cf. Joh., 21, 9-10) ; e) parfois le rossignol expire d'amour et à force de chanter : « O si al dador de la vida plugiesse que amandole la perdiessse e acabasse con la trabajosa muerte por tomar en el la vida biva... ». A la suite se trouve décrit le vol extatique de l'alouette.

(1) JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2^e édit., Paris, 1931, p. 177, n. 4. Le texte de Laredo, cité en espagnol par Baruzi et dont je donne la traduction, est tiré de *Monte Sion* (1535), III, ch. 4, f^o 153 : « ella desnuda de toda cosa criada : e dios desnudo de quantas cosas crio ». On trouve ailleurs des formules semblables ; par ex., *Monte Sion*, I, ch. 27 : « que el anima puro espiritu, desnuda de todo quanto en la tierra dios crio : entiènda en un solo dios desnudo de quanto crio en el cielo y en la tierra : sino una sola a un solo : y que ella este despojada aun de si misma : y el desnudo de todo quanto crio ». *Ibid* (1535), III, ch. 27, f^o 179 v^o. *Ibid*. (1538), III, ch. 8.

(2) P. CRISÓGONO, *La escuela mistica carmelitana*, Avila, 1930, p. 66.

et d'exposer au troisième livre du *Mont Sion* les plus hauts états de vie spirituelle. De ces dons, nous fournirons de nombreux exemples dans la synthèse doctrinale. Voici dès à présent quelques textes choisis :

« La contemplation très quiète et très pure est appelée oraison *mentale* parce que c'est la prière de l'âme seule en sa pure substance essentielle (*mens*) dégagée de ses puissances inférieures. Et cette oraison n'est absolument pure que lorsque l'âme enfermée dans sa quiétude ne comprend pas ce qu'elle contemple... »

« *Sedebit solitarius et tacebit* (Thren., 3, 18). Entendez par là non silence de paroles, mais silence de l'entendement, sérénité de la mémoire et quiétude de la volonté, exclusion complète pour lors du moindre atome de pensée de chose quelconque, et qu'on ne perçoive ni l'être ni l'opération de quoi que ce soit, sauf de l'affective occupée à aimer, car il n'y aurait pas silence de parfaite solitude si quelque chose bougeait dans l'âme, mais que cette âme solitaire dénudée de ses puissances se plonge dans l'amour (*se embarace en amor*) sans produire aucune œuvre distincte. A propos de quoi il faut observer que la puissance de notre libre volonté en ce mode de pure contemplation ne cesse pas un instant d'agir en s'employant à l'amour, mais dans cette opération l'on ne saisit, l'on ne perçoit pas l'ombre d'un mouvement et l'on ne reconnaît la perfection de cet acte qu'à la satisfaction de l'âme transformée dans l'Aimé par le lien d'amour... »

« Chaque fois qu'en ce troisième livre on dira : science infuse, sagesse cachée ou secrète, théologie mystique ou exercice d'aspiration, on veut signifier un élançement subit et instantané de la *mens*, par lequel l'âme, divinement instruite, est élevée tout à coup à l'union dans le pur amour et par voie de la seule volonté (*afectiva*) avec son Dieu très aimant, sans qu'au préalable agisse aucun intermédiaire de pensée ou de travail intellectuel de l'entendement ou de la raison naturelle¹.... »

Sentences spirituelles. Avions-nous tort d'affirmer que Laredo annonce
Laredo et Jean de la Croix Jean de la Croix ? Un second trait de ressemblance
entre les deux auteurs c'est leur goût des maximes
et du genre gnomique. Le *Mont Sion* contient en effet une double série
d'aphorismes rimés, sentences spirituelles souvent énigmatiques, les unes

(1) *Monte Sión*, 1538, III, ch. 2, f° 120 : « Y de aqui viene que la contemplacion quietissima y reposada e muy pura llamase oracion mental, que quiere dezir oracion de sola el anima en su pura substancia esencial agena de sus potencias inferiores. Donde es de saber que oracion mental absoluta e puramente, muy solamente es aquella en la qual el anima encerrada en su quietud no entiende en lo que contempla... ».

Ibid., ch. 8, f° 127 v° : « Ciertó esta e muy manifesto que aqui se deva entender no silencio de palabras, sino callar de entendimiento, serenidad de memoria e quietud de voluntad, sin admitir en el tal tiempo ni un punto de pensamiento de cosa alguna que sea, ni aya otra cosa que se entienda tener ser ni operacion sino sola la afectiva empleada en amor ; porque no seria silencio de perfecta soledad si algo bullesse en el anima ; mas que sola, desnuda de sus potencias, se embarace en amor sin distincion de alguna obra. Por lo qual se ha de notar que la potencia de nuestra libre voluntad en este modo de pura contemplacion no cessa un punto de obrar empleandose en el amor, pero en esta su obra no se entiende ni se siente ni un quilate de bullicio, ni ay en que se conozca la perfeccion desta su obra salvo en la satisfacion del anima transformada en su amado por el vinculo de amor... ».

Ibid., ch. 9, début : « Quantas vezes en este tercero libro se dixere sciencia infusa, o sabiduria escondida o secreta, o mistica teologia o exercicio de aspiracion, ha se de entender que significa un subito e momentaneo levantamiento mental, en el qual el anima por divino ensenamiento es alçada subitamente a se ayuntar por puro amor (por via de sola afectiva) a su amantissimo Dios, sin que antevenga medio de algun pensamiento ni de obra intelectual o del entendimiento ni de natural razon ».

moins originales, les autres d'une saveur mystique très prononcée, qui n'ont pas manqué de retenir l'attention d'Allison Peers¹. Les distiques de la première liste condensent des enseignements exposés ci-dessus et faciles à reconnaître :

- « Qui travaille avec amour
- « Gagne repos et profit.
- « S'il veut toujours se reposer [dans la quiétude],
- « Jamais il ne cesse de gagner.
- « L'amour authentique
- « Trouve saveur en toute chose.
- « Pour le véritable amoureux
- « Il n'est pas de fleuve sans gué [= rien d'impossible].
-
- « L'amour diligent
- « Met fin à tous les maux.
- « Que s'il n'est pas diligent,
- « Il doit changer de nom.
-
- « La secrète Immensité
- « Est son seul propre objet.
- « Plus on est amoureux
- « Plus on s'oublie soi-même.
- « La quiétude la plus reposée
- « Est plus parfaite en amour.
- « Grand signe d'amour :
- « Souffrir avec ferveur.
-
- « L'amour vrai se reconnaît
- « Aux mortifications et aux rigueurs... »¹.

Parmi les vers de la seconde liste, certains nous enchantent par une harmonie suggestive qui atteint à la haute poésie :

- « ... Qui me détachera de moi,
- « O mon Dieu, pour me donner à Toi !
- « Ah ! si je pouvais perdre tout
- « Pour chercher Dieu sans mode !
-
- « Ah ! si je pouvais gagner la haute mer,
- « Et là, ne plus ramer !
-
- « Ah ! si je pouvais reposer
- « Sans trêve et sans arrêt !
- « Ah ! si je pouvais laisser tout,
- « Pour aller totalement au Tout !
- « Ah ! si je pouvais ne plus aimer
- « Ce qui n'a que l'apparence de l'être !
- « Ah ! si je pouvais m'attacher sans retour
- « A l'Invisible qui Seul est !
- « ... Celui qui apaise la faim et l'augmente tout ensemble
- « Se nomme la Pure Substance...
- « Qui veut suivre le Christ
- « Ne doit pas s'endormir...

(1) *Op. cit.*, p. 69-70.

(2) *Monte Sión*, 1535, III, à la suite du ch. 21. Édit. de 1538, III, ch. 40.

- ... Qui veut trouver le Christ
- Le doit chercher dans l'Amour...
- La consolation humaine
- Est une noisette vide...
- ... Le monde et sa consolation
- Sont des oiseaux de passage... »¹.

Sans vouloir en aucune façon égaler Laredo au poète de la *Vive Flamme* et de la *Nuit obscure*, l'on peut estimer que les aphorismes cités présentent des analogies avec les sentences spirituelles du Docteur du Carmel et avec les antithèses du *Tout* et du *Rien*².

Il ne reste plus qu'à signaler quelques jolies phrases détachées du *Mont Sion* : « L'âme, comme l'oiseau, est faite pour voler ». « Vivre sans Dieu, quelle dérision ! ». « Quelle honte pour des hommes barbus, pour des courages virils d'être surpassés en mortification par de chétives femmes, comme sainte Claire, sainte Angèle de Foligno, sainte Catherine de Sienne, sainte Paule et tant d'autres ! ». « Faire abstinence pour attirer l'attention, c'est être martyr de Satan »³.

(1) *Monte Sión* (1538), III, à la suite du ch. 40. Les deux premières sentences s'énoncent comme il suit :

- El que con amor trabaja — holgando gana ventaja.
- Si quiere siempre holgar — nunca dexa de ganar...

M. Etchegoyen (*op. cit.*, p. 209) traduit inexactement, je crois, la seconde formule : « Si tu veux jouir toujours, améliore-toi sans cesse ».

(2) Voici quelques-uns des distiques de Laredo en espagnol :

- Quien me quitasse de mí : o dios mio y me dicesse a tí.
- O quien lo perdiesse todo : por buscar a dios sin modo...
- ... Quien supiesse navegar : y engolfado no remar...
- ... O quien lo dexasse todo : por yr todo al todo en todo.
- Quien dexasse de querer : esto que paresce ser.
- Quien siguiesse sin reves : lo que no parece y es...
- ... Quien da hambrienta hartura : dizen que es sustancia pura ».

Comparer avec la *Subida del Monte Carmelo*, I, ch. 13 :

- ... Porque para venir del todo al todo
- Has de negarte del todo en todo...
- Porque si quieres tener algo en todo
- No tienes puro en Dios tu tesoro ».

Voir aussi *Avisos y sentencias* de saint Jean de la Croix :

- Quien de sí propio se fia peor es que el demonio...
- Quien obra con tibieza cerca esta de la caída...
- Mejor es sufrir por Dios que hacer milagros... »

(3) *Monte Sión* (1538), épître 5^e, f^o 186 v^o : « Pues es ave el anima e nació para bolar ». La même comparaison revient à maintes reprises. I, ch. 21, f^o 29 v^o : « Bivir sin Dios es burla ». I, ch. 32, f^o 45 : « Qué quereys de aquestos hombres barvados, destos cuerpos varoniles diputados al rigor, que las mugeres nos muestran para nuestra confusion ? Aveys leydo a sancta Clara... ». *Ibid.*, I, ch. 31, f^o 43 v^o : « Y el que haze abstinencia por desseo de ser notado, es martyr de Satanas ».

Le P. Foronda (*art. cité*, p. 221, note 2) vante l'inspiration lyrique des pages eucharistiques de 1538, « les plus belles, assure-t-il, écrites en castillan sur la matière » ; il semble oublier que Laredo s'y borne à amplifier le dialogue de Suso. Voir *supra*, ch. 9, deuxième §.

II. Les défauts

Manque de naturel Cependant le *Mont Sion* ne saurait être considéré comme un chef-d'œuvre littéraire, tant les faiblesses et les taches y sont aisées à discerner : divisions artificielles, allégories prolongées, obscurités, style lourd, gauche et embarrassé, tous défauts qui peuvent se résumer en un seul : manque de naturel et de simplicité.

Si Laredo manque de naturel, ce n'est point prétention de sa part ni vaine gloire d'écrivain, mais par l'effet d'une disposition congénitale, il aime le subtil et le compliqué. Par exemple, au premier livre du *Mont Sion*, il a pris grand plaisir, je crois, à mettre les vertus exigées du candidat à la quiétude en relation avec l'équipement du cavalier : selle de cuir munie de sa housse, rênes et frein, étriers, étrivières, éperons. D'autres fois il avertit que, malgré son humble condition de frère convers, il a fait effort pour que le style soit à la hauteur des mystères qu'il entreprend d'exposer. Mauvais calcul, hélas ! Les longs chapitres du deuxième livre sur la Trinité et l'Incarnation comptent parmi les plus pénibles de l'ouvrage. Il faut en dire autant des pages consacrées à la procession du Verbe et du Saint-Esprit et aux symboles trinitaires de la création. En bref, dès que Laredo aborde un sujet de théologie dogmatique, il devient prolix et fatigant¹. Contrairement à ce que l'on attendrait, il ne reprend pas ses avantages quand il passe aux scènes de la Passion. Ses méditations sur les souffrances du Christ sont déparées par un étrange abus d'exclamations et d'interpellations véhémentes et déclamatoires qui, loin de témoigner d'une émotion profonde et réelle, annoncent plutôt la rhétorique de Guevara en son *Monte Calvario* (1542) et les fadeurs alanguies du franciscain anonyme, auteur de la *Passio duorum* (1543)².

(1) *Monte Sion*, II, Prohemio : « antes que a estos puntos lacrimables se proceda (avant les scènes de la Passion) represento... essa materia de la sacra encarnacion con algunos puntos o passos o apuntamientos de la calenda y de la natividad : lo uno e lo otro puesto por mas alto estilo que requiere la miseria de este ydiota frayle lego ». Cf. *ibid.*, II, ch. 1-12 ; et livre III (éd. 1535), ch. 29-32.

(2) Mon impression est également partagée par M. Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, Paris, 1931, p. 177, note 4, où il est question de Laredo : « D'autre part, une méthode de méditation affective, dont les origines lointaines remontent aux *Méditations* du pseudo-Bonaventure, mais qui s'affadissait chaque jour davantage, est aussi contraire à la méthode de Jean de la Croix qu'elle l'est à celle d'Ignace de Loyola... Ignace de Loyola n'est pleinement intelligible que si on l'étudie en fonction de cet alanguissement qui amenait le chrétien à n'extraire de la méditation de la vie du Christ que des états d'émotion. Et Jean de la Croix tout aussi fortement qu'Ignace de Loyola, est l'adversaire des molleses sans contour ». Sur Antonio de Guevara, cf. *Études franciscaines*, t. 50 (1938), p. 609-636. Sur la *Passio Duorum*, voir mon *François d'Osuna*, Paris, 1936, p. 292-293.

Allégories prolongées. Étant donné sa tournure d'esprit, Laredo ne pouvait
Obscurité que s'affectionner aux interprétations allégoriques
dans le détail de la Bible, dont nous avons déjà signalé maint
 exemple dans l'analyse du *Mont Sion* (*supra*, ch. 6 et 7) : les quatre étapes
 de la vie spirituelle préfigurées par les travaux de Jacob et dans un
 passage d'Ézéchiel ; l'on n'a pas oublié la curieuse description de la Cité
 céleste, inspirée de l'Apocalypse, où les âmes sont comparées à des
 millions de cierges, avec les divers symbolismes de la cire, de la mèche et
 de la flamme. Au sens mystique, tous les traits de la Femme forte (*Prov.*,
 31, 10-31), conviennent à l'âme contemplative « qui recherche le lin de la
 persévérance et la laine de la toison sèche de Gédéon, c'est-à-dire la
 pureté ». « *Si dormialis inter medios cleros pennae columbae deargentatae*
 (Ps. 67, 2) : un tel sommeil n'est autre que celui de l'oraison de quiétude¹.

Le manque de naturel, joint au goût des allégories, engendre forcément
 l'obscurité en plus d'un endroit du *Mont Sion*, ainsi que l'auteur le recon-
 naît dans une lettre, sans d'ailleurs songer à s'en excuser, tout au
 contraire :

« Dans le domaine spirituel, écrit-il à son correspondant, ce qui est dit clairement
 satisfait l'oreille, mais il y a danger qu'on le remise dans un coin puisque c'est parfaite-
 ment compris, et que dès lors on n'en retire aucun profit. Il est donc beaucoup plus
 avantageux de laisser quelques points non élucidés, de façon que l'âme ait l'occasion
 d'y revenir une et maintes fois... En outre je vous ferai aujourd'hui une confidence :
 lorsque mon texte n'est pas absolument limpide, c'est que j'ai l'intention de m'adresser
 à des hommes hautement spirituels, qui inlassablement cherchent la solution
 de leurs doutes dans l'oraison mentale. Par contre lorsque j'écris très clair, il me
 semble que c'est moins profitable et pour les autres et pour moi. Puisque (je le sais
 et en rends gloire à Dieu) vous entendez mes écrits mieux que moi-même, il est
 inutile d'expliquer chaque détail, d'autant que vous n'ignorez pas à ce sujet la parole
 de notre intime ami le Père de Olave. D'après lui, lorsque mon texte du *Mont Sion*
 est obscur, il l'est tellement qu'il donne ample matière à réfléchir, mais cela n'a lieu
 qu'en peu de chapitres où les âmes saintement avides trouveront à gagner ; en
 revanche, lorsque je veux parler clair ajoutait-il, tout est si lumineux qu'il n'y a
 plus rien à désirer². »

(1) *Monte Sión* (1538) étapes de la vie spirituelle, III, ch. 3 et 4. La Cité céleste,
 II, ch. 11. Le sommeil mystique, III, ch. 19. L'épître 4^e (éd. de 1535 et 1538) interprète
 au sens spirituel la traversée de la mer Rouge par les Hébreux. L'épître 11^e (seulement
 dans l'éd. 1535) n'est de même qu'une longue allégorie.

(2) *Monte Sión*, lettre 4^e, vers la fin : « Porque quando todo va claro, satisfaze a
 las orejas y despues puede ponerse al rincon, pues no queda en que dudar : y enten-
 diendolo muy bien no se saca nada dello. Por lo qual es muy grande mejoría que en
 estas materias tales aya puntos que dudar : los quales dan al anima ocasion de medi-
 tarlos una vez y muchas vezes... Ni quiero dexar de dezir lo que nunca os uve dicho :
 y es que quando escrivo no totalmente muy claro, es porque pienso que escrivo a
 hombres promptos en espiritu, que suelen buscar las dudas sin cansarse dentro en la
 oracion mental... E quando escrivo muy claro, ni pienso que escrivo tan provechoso
 para otros ni para mí ».

Ce qui suit ne se trouve que dans l'édition de 1535 et a été supprimé dès 1538 :
 « E porque tengo sabido que a grande gloria de dios entendeys lo que os escrivo mejor
 que lo entiendo yo, no es menester que en cada cosa me aclare, mayormente pues
 sabeys lo que dezia acerca desto nuestro visceral amigo el padre de Olave, es a saber,
 que en lo que yo escrivo escuro en las partes desse libro, lleva tanta escuridad que

**Composition lourde
et embarrassée.
Auxiliaires superflus.
Jeux de mots**

Le P. Olabe (ou de Olave) qui, on s'en souvient, revisa comme censeur la doctrine du *Mont Sion*, s'efforce manifestement de couvrir les faiblesses de son protégé et ami. Disons pour compléter son jugement, que le style de Laredo est peu coulant, chargé de répétitions, de redondances, d'auxiliaires inutiles, hérissé de propositions relatives et d'incises, émaillé d'allitérations et d'oppositions verbales. Voici au hasard un paragraphe où semblent se donner rendez-vous la plupart de ces défauts :

« E como sea pura verdad que el hombre es compuesto de forma y materia y sea la forma esta anima racional, criada a ymagen y semejança de su immenso hazedor : e con tal naturaleza e tal generosidad que ni pueda ni quiera poder, ni sepa mantenerse o sustentarse menos que en solo su dios : y con esto el cuerpo que es su materia no se quiera mantener sino en su proprio semejante, digo en su misma materia, o digo en la composicion de sus mismos elementos, los quales no supieron dar de si sino cosas corruptibles : tales que en su corrupcion casi anichilen su ser : necessario es que en aqueste ser que es de cosas corruptibles e bive en corrupta subjecion y acaba en corrompimiento, se funde la fantasia destos nros muladares, deste mi cuerpo bestial, deste elementado cieno, compuesto de agua y de tierra ». *Mont Sion*, 1538, *Prologo*, peu après le début, 1^o 3.

Comme on le voit dans les lignes ci-dessus, Laredo affectionne un type de phrase caractérisé par l'abus des auxiliaires superflus et des puérils jeux de mots :

« Ni es possible que la immensa bondad del hijo, que con la bondad del padre es sola una immensidad, dexe de *querer* hazer todo quanto le *quisiere* demandar el que assi esta en caridad que nunca *quiera querer* sino lo que *quiere* dios : y esto no puede faltar porque siempre haze dios todo lo que el hombre *quiere*, quando el hombre nunca *quiere* sino lo que aplaze a la voluntad divina : que esto es el *querer* de dios e lo que los justos *quieran* ». Edit. 1535, traité eucharistique, ch. 58, 1^o 139.

« O *polencia* que *podeys* dar *poder* a todos los que algo *pueden* e os *podeys* dissimular : para que *puedan poderse* venir a vos todos los que consideran la desmedida bondad con que a nadie *desechays*... » « Plegaos de comunicarle alguna biva centella, la que es *possible* que alcance tan pequeña criatura, que le encienda las entrañas y le abraze el coraçon, porque *pueda* conocer lo que es *possible* que el hombre *pueda* alcançar para emplearse en vuestro amor... » *Ibid.* ch. 65, prière avant la communion.

« Dios mío, Dios mío, porqué me *desamparaste*? O Dios bivo, *amparo* de quantos biven y quien os *desamparó*?... O entristeceos, o dulcissimo bien mío, el *desamparo* del pueblo *desesperado* que quereys vos *amparar* y ellos quitan os la vida?... O *amparo* y *ampadador*, como soys *desamparado*?... O por ventura es aquesto que imputays el *desamparo* de vuestros cruciflores por *desamparo* de vos como miembros quitos y *desamparados*? O que ellos se *desamparan* de su amigable cabeza?... » (1535 et 1538, liv. II, ch. 25)¹.

lleva o tiene bien que rumiar : y esto es en pocos capitulos, los quales daran materia de aprovechar a los cobdiciosos : e assi tambien dezia que en todo lo que va escripto aclarado o declarandome, va puesto tan a la clara que no queda que dudar ». Voir des idées semblables au livre I, *presupuesto tercero*. Laredo écrit indifféremment *Padre Olabe* et *Padre de Olave*.

(1) Les exemples abondent : « Pues que sabe la experiencia que *puede* bien en nosotros la obediencia lo que en ninguna manera *podriamos poder* sin ella... ». *Monte Sión*, 1538, *Prologo*, peu avant la fin.

Gongorismes De toute évidence, Laredo s'est trop complu à ces faciles cliquetis de mots, et à des antithèses ou alliances verbales comme les suivantes : « *mundo inmundo, hartura hambrienta, precio despreciado, ginele del Unigénito, morosa y amorosa* y frequentada meditacion »¹. Travers de style, qui ont pu charmer et séduire les hommes de la Renaissance, mais nous laissent aujourd'hui froids et insensibles. Reproche plus grave : le *Mont Sion* et spécialement le livre deuxième sur les souffrances du Christ, renferme des phrases gongoriques où il est malaisé de découvrir un sens acceptable :

« O mi Dios, y no meresciera el pobrete pecador que fueran preciosos vasos las pupilas de los ojos de las venas que estan dentro en las entrañas de mi alma, en los quales se cogiera la sacratissima sangre que corria por el sagrado madero sin parar hasta la tierra... »²

« La doctrina que es mas clara y mas diestra y mas comun, comunmente de los que somos comunes es mucho mas de abraçar ». *Ibid.*, I, ch. 2, dernière phrase.

« Su querer [de l'âme] no las quiere [les consolations] sino porque quiere Dios que aquel espacio las quiera ». I, ch. 10, f° 11, v°.

« Qué llevo ? Una gran carga de tierra para hazer de esta mi casa un terrado muy bien del todo enterrado, pues que tengo tanta tierra ». I, ch. 17, début.

« En esta silla [de l'oraison] se posa y toma reposo el anima que es desposada con christo su dulce esposo, assi como desposada quietissima y reposada, la qual oye de su esposo aquella palabra dulce... », I, ch. 21.

« Y quanto mas ha entendido el lector en entenderse a si mismo primero que venga alli, tanto mas entiende a Dios, obrandolo su largueza... E yo de aquesto no sé dezir otra cosa que en esta manera de declarar estos puntos el anima parece que recibe entera satisfacion, pero aun como ella misma no entiende en qué manera se entiende... », I, ch. 27, f° 35.

« E si tuviesse Dios por bien que oviesse tantas animas que en prompto supiesen e pudiesen y quisiesen sentir y seguir... », II, *Prohemio*, f° 50, v°.

« De manera que se sienta que quiere dezir e diga... », II, ch. 6, f° 58.

« Porque pues medir no pudo, no dexasse de sentir tan desmedida medida con tan desmedido amor que no baste la vida para poderlo medir... », II, ch. 30, f° 88.

« Son pagados con tal sueldo que les es suelda y consueda, con la qual se sueldan bien non tantum estos presentes trabajos, mas todas las quebraduras de la miserable vida », 1535, II, ch. 54.

« Pero porque no puedo sentir ni quiero poder querer que me pueda sonar bien... », 1535, III, ch. 5, f° 154.

« No es maravilla que la lengua no pueda saber dezir lo que, entendiendolo el anima, aun ella misma no sabe como lo sabe entender e dize : Yo no sé bien si me entiendo, sé que no lo sé dezir... », 1535, III, ch. 27, f° 181.

« Pero todo su saber es tal que aquello que ella entiende no entiende como lo entiende », 1538, III, ch. 11, f° 130.

« Esto sólo yo de algunas de aquestas animas con tan grande certidumbre que ni devo ni puedo ni quiero osarlo dudar ». 1538, III, ch. 16, f° 134.

Le *Didlogo de Doctrina cristiana* (1529) de Juan de Valdés est également déparé par ces répétitions abusives d'un terme souvent banal. Cf. la réédition moderne de ce livre par Marcel BATAILLON, Coimbra, 1925 ; *Introduction*, p. 181-182.

(1) *Mundo immundo*, épître 4° et *Monte Sion*, 1535, III, fin du ch. 24. *Hartura hambrienta*, *Monte Sion*, I, ch. 8. *Precio despreciado*, I, ch. 6. *Morosa y amorosa*, I, ch. 2. *Ginele del Unigénito*, I, ch. 22. *Ibidem*, la *retova leuadiza* suggère à l'auteur un rapprochement avec le texte du *Cantique* (2, 6) : « *Laeva ejus sub capite meo* ».

(2) *Monte Sion*, II, ch. 22, f° 82, v°. Voir *ibid.*, ch. 21, f° 80, v° — 81 : « Y esta nuestra gran señora [Marie], vandra de desmedida aflicion, al punto que cobró las fuerças

Que peuvent bien être les « pupilles des yeux des veines des entrailles de l'âme », pupilles qui se changeraient en vases précieux pour recueillir le sang du divin Crucifié ? Signalons, enfin, à l'en-tête des Épîtres, des formules de tendresse peu usitées de nos jours : « *Entrañable Padre, Carissimo y en las entrañas de Christo mi muy visceral hermano, Muy visceral Padre mio en las entrañas suavísimas de nuestro Remediador* ».

*
* *

Laredo En bref, le traité spirituel de Laredo, pas plus que ses manuels et Osuna de médecine, ne saurait passer pour un modèle de style et de composition. Ici et là l'auteur, qui tint toujours à garder l'anonymat, n'a voulu que faire œuvre utile, sans nullement se préoccuper de sa gloire d'écrivain. C'est à la même conclusion que se sont rangés les historiens qui ont avant moi signalé les déficiences du *Mont Sion* : Rodolphe Hoornaert, Allison Peers, le P. Crisógono et le P. Aramendia. « Laredo, écrit le premier, sacrifie encore au mauvais goût du jour dans ses images fréquemment recherchées et dans son symbolisme exagéré ». « Du point de vue littéraire, reprend le second, la *Subida* ne peut être regardée comme un chef-d'œuvre ». « La *Subida* n'est pas comparable au *Troisième Abécédair*e d'Osuna, surtout pour le style », affirment équivalement les deux derniers critiques¹. Pourtant ce que Laredo ne cherchait point lui

que ella sacó de dentro de su flaqueza, luego al instante juntó una *real capitania* de mil cuentos de dolores y desmedida aflicion la qual luego repartió a cinco cabos de escuadra, que eran sus cinco sentidos, hecha su anima mestissima *capitan muy general*. A san Juan hizo *adadid* de dolor, a la Madalena, *arnés* penetrado de aflicion... ». Ces comparaisons d'ordre militaire semblent pour le moins déplacées. Au chapitre suivant, n° 82, Laredo demande à la Sainte Vierge : « Puisque tout le sang du Christ s'écoulait dans votre cœur, comment pouvait-il en même temps inonder l'infâme gibet ? ». Ah ! c'est que le cœur et les entrailles de Marie étaient aussi fixés à la croix.

Autres rapprochements outrés et de mauvais goût, *Monte Sión*, I, ch. 17, où le Christ est comparé au pain de froment, puis à la vigne. Il est le blé semé dans une terre virginale, souvent arrosé d'un lait céleste, arraché durant la Passion quand on arrache barbe et cheveux à Notre Seigneur, dépiqué au moment de la Flagellation, mis en sac quand on rend ses habits à Jésus-Christ, porté au moulin du Calvaire et là moulu entre deux meules : celle d'en bas, la Sainte Vierge, plus morte que vive ; celle d'en haut, la sentence du Père céleste ; pain cuit dans les flammes de la charité du Sauveur, retiré du four sur la pelle (*tablero*) des bras maternels, etc. L'allégorie de la vigne et du pressoir n'est pas moins arbitraire.

(1) R. HOORNAERT, *op. cit.*, p. 367. ALLISON PEERS, *op. cit.*, p. 45-46. Pour le P. Crisógono et le P. Aramendia, cf. la dernière note de ce chapitre. Le lecteur aura sans doute plaisir à connaître le jugement très mesuré de M. Allison Peers :

« From the literary standpoint, the *Ascent* can hardly be regarded as a masterpiece. Its style has the merit of being unaffected and conversational, but is loaded with repetitions, and made monotonous by long concatenations of co-ordinate clauses. Against its few good and apt figures may be set many weak or over-developed ones. No preacher of any merit would have spoiled his Biblical similitudes, as Laredo does, by overmuch insistence upon them, or used *ejemplos* in so singularly wooden a manner. His only literary achievement is that he manages to make his personality very real

a été donné par surcroît et ses ouvrages témoignent de qualités didactiques fort estimables d'exposition et de synthèse¹.

Si à présent nous mettons en parallèle le *Mont Sion* et le *Troisième Abécédaire*, il faut reconnaître que ce dernier livre renferme une doctrine plus complète, au sujet, par exemple, du directeur spirituel, des tentations, des phénomènes accessoires de la Mystique : divines paroles, visions, etc. En outre, la langue d'Osuna est beaucoup plus séduisante et tout à fait remarquable par la richesse du vocabulaire, la variété des images, la souplesse et la fluidité du rythme. Néanmoins, en ce qui regarde, non plus les qualités brillantes, mais les qualités solides : unité de plan, netteté des grandes lignes, méthode d'exposition, il est permis de se demander si le *Mont Sion* est tellement inférieur au *Troisième Abécédaire*².

to his readers. Though his anecdotes have now lost most of their force they have an individual savour which, combined with the author's easy and natural style and his scattered autobiographical references, bring him out of the past into the present ».

(1) Dans ses manuels de médecine, pour une très grande part compilations et adaptations d'auteurs anciens, l'écrivain s'est trouvé moins à l'aise. C'est pourquoi les critiques ne se sont occupés, pour juger son talent littéraire, que du seul *Mont Sion* : c'est à lui que tous nos exemples sont empruntés.

(2) Ma conclusion est nettement plus bienveillante que celle du P. CRISÓGONO qui s'exprime ainsi dans *La Escuela mística carmelitana*, Avila, 1930, p. 65 : « Bernardino de Laredo, lego como era, no podía crear una obra como Francisco de Osuna, predicador afamado de Carlos V (?). En la *Subida del Monte Sión* faltan el método y la unidad que se admiran en el *Abecedario* (?), y su lenguaje no tiene ninguna de aquellas magníficas cualidades, que embellecen la obra del primer Maestro de santa Teresa. Abunda sin embargo en páginas de puro misticismo, aunque conceda gran parte a ejercicios ascéticos y de la mas rudimentaria oración ». Mais y a-t-il tant de méthode et d'unité dans la *Troisième Abécédaire*?

L'appréciation plus favorable du P. Aramendia (*loco. cit.*, p. 388) gagnerait à être encore plus nuancée : « No puede parangonarse la «*Subida del Monte Sión*» con el «*Tercer Abecedario*» ni en fluidez y copiosidad de doctrina, ni mucho menos en recursos afectivos, variedad de enseñanzas y bellezas de lenguaje ; no obstante nos presta los elementos suficientes, para que podamos considerar a su venerable autor como digno discípulo del Vble Osuna y cual heredero de sus más sustanciosas enseñanzas ».

NOTE COMPLÉMENTAIRE

Quatre textes de Laredo.

1º *La feuille de parchemin. Monte Sión, II, ch. 15.*

« ... E por mas entendimiento *desta via de recepcion* que alabamos en el anima, puede esto entenderse assi. Una piel de pargamino (*sic*) quando esta muy bien raspada e rayda de toda ruga y de todo impedimento y esta muy bien engrassada y virgulada, esta prompta y en toda disposicion para poder rescebir qualquier letra o qualquier figura que con pendola o pinzel quiera ponerle el pintor ; y el pergamino por si no tiene disposicion para saber dessear nada, sino para lo tomar y recibir y tener. Esta es pura recepcion : y tal ha de estar el anima que ya ha sido exercitada, e sabe por experiencia la quietud que se requiere para esperar el querer del pinzel de su pintor. De manera que se sepa que lo que de su parte le pertenece proueer es estar rayda de todo desseo sensual e aun raspada de toda tibia inclinacion y sin rugas de temporal aficion que por Dios no sea ordenada, y engrassada en la caridad de Dios por amor de Dios, y del próximo por Dios, e virgulada con los mysterios de Christo Jesus. E quieta sin pedir nada espere la pendola o el pinzel de su pintor, que son las visitaciones suaves con las quales sabe Dios debuxar (*sic*) quanto el se quiere en el anima preparada : la qual lo que assi recibe es por via de sola voluntad, que es anciano mercader y es mayordomo mayor y es piel bien preparada. En esta manera tal, no ay para que quiera ni aya menester nada del entendimiento ni de su solicitud : de nos lo Xpo a entender por su infinita bondad ».

2º *Le rossignol. Monte Sión, 1535, III, ch. 30.*

« Que exemplificando muestra la perseuerança que ha de tener en amar el que busca a Dios con abiuada aficion.

Para que el anima enamorada entienda la manera de amar a su amador, deue con regalada aficion rumiar estas dos comparaciones que se dan aqui en exemplo. Del ruyseñor, el qual la temporada que le cabe de cantar, assi perseuera en su melodia casi toda la noche que no dexa de cantar la mayor parte del dia... Notando que el ruyseñor es auezita muy minima y despreciada a la vista con su pardillo color. Y aquestas dos condiciones traen muy buena consonancia a anima contemplatua : la ql siempre ha de andar embuelta en la capa pequenita de la muy grande humildad, viendo que como el color es lo que alcanza la vista, assi quantos le vieren ha de dessear que la tengan en el precio que conosce su valor, porque si es anima biva, conocera de si la verissima nonada, quando obrare por si sola en su nonada poder... »

3º *Le cochevis ou alouette huppée. Monte Sión, 1535, III, ch. 30, à la suite du rossignol.*

« ... E aun dize que con aquesta licion [del ruyseñor] puede el anima tomar otra de las paxaritas que se llaman cogojudas : las quales en el tiempo muy sereno del verano se leuantan de noche en lo muy alto del ayre, *discurriendo con un buelo desasossegado* hasta la altura que se quieren leuantar ; y llegadas alli cessan de aquel modo de bolar y estan sin alçarse mas ni descender mas abaxo, antes de sus mismas alas hazen como un buelo estatico, que *ni casi se mueuen ni dexan de obrar*, como si bolassen dentro en si mismas ; y desta manera perseueran y son vistas en el dia de quien las oyo de noche, porque casi siempre el tiempo que estan en aquel suspenso buelo no cessan de dulcemente cantar, en lo qual tanto se ceuan que no bueluen a lo baxo hasta que son constreñidas de tomar su corporal refeccion : la qual toman qual la hallan e sin pensar en lo que auran menester se tornan a leuantar aun en el sol de las siestas e a reytar su asossegado bolar con su endulcecido canto. Esto si muy bien se mira pertenece muy al proprio al anima cuydadosa de su Dios, la qual, en el sereno de su consciencia y en la noche del conocimiento proprio de su propria poquedad, se leuanta discurriendo con el entendimiento biuo hasta llegar a la altura que sus desseos la procuran leuantar (porque el aue para bolar nacio). Mas quando ha alcanzado algo de lo que dessea, e a las vezes lo que no supo dessear de sus alas, esto es de sola la voluntad e aficion, haze quietissimo e como estatico buelo, con el qual o en el

qual obra siempre, o casi siempre, con sossegado sereno e con un suaue cantar de dulgor a vezes no experimentado : en el qual assi se ceua que no se sabe abaxar de aquella altura sino quando la constriñe nuestra flaca condicion. Y en cumpliendo con las cosas que no es possible dexar, en las quales muy tassadamente quiere no mas (antes menos) de lo que le pertenece ; e sin pensar en lo que aura menester, torna a leuantar el buelo de su abiuado desseo entre el gran calor del dia, esto es, con la bueza de su encendida aflicion ; y en el dia de su consolacion es vista de su Dios que la oyo en la noche de su perseuerante cuydado, donde la vee lastimada entre mil biuos e aficionados desseos y todos son en solo el. De manera que aun de las auezitas y en ellas y en cada cosa e cosita que quiere el anima ayudarse e despertarse, le esta aparejado auxilio de nuestro amoroso Amor .. »

4º *Méditation et Contemplation. Monte Sión, 1535, III, ch. 35, fo 199 vº et 200.*

« ... Quanto a la meditacion que niega ser contemplacion, respondo que esto negado se esta : porque pienso que la misma distincion que ay entre la voluntad y el entendimiento es la que diuide estos dos terminos. Creo que la contemplacion sea oficio tacito e quietissimo de sola la voluntad ocupada en solo Dios, reconociendo su amor sin conoscer nada del : con tan estrecha quietud que no se sabe menear, mas que sin saber dessea : a manera de niño que antes que tenga conocimiento de su madre pide holgar en su pecho, siendo aquesta peticion en muy tacito silencio, pues ni sabe en que hablar ni tiene lengua que hable, e su ternezita edad con sola leche e no sin ella se sabe mantener y contentar sin dar de si poca ni mucha razon. E pienso que assi la sola voluntad con un sosiego muy solo es sola en la contemplacion con propiedades de niño. La meditacion no assi, antes preguntando causas, queriendo saber efetos y examinando linages se entremete en muchas cosas, discurriendo sin quietud. Y es tanta diferencia entre el juego y ganancia d'estas dos quanta entre uno que sentado juega bien al axedrez y gana mucho en un rato, y entre otro que discurriendo y braceando al juego de la pelota gana poco en mucho espacio. Pero con todas las tachas de la meditacion (*si fas est dicere* tachas) es no solamente muy buena, mas aun totalmente necessaria, pues se vee que, con todas sus agudas diligencias muchas y aun muy muchas, se suele perder de si, sin saber querer perderse hasta que se halla de todo en todo muy cayda a los quietissimos pies de la mansa voluntad, donde se sabe reposar aunque por pequeño espacio. Y no se yo si la contemplacion puede ser assi continua en los experimentados que no sobrepuje sus intervalos su asossegado callar : quiero dezir que los viatores que estamos en este mundo cercados de impedimentos, bien podemos entender que los mas altos contemplatiuos tienen tales entreualos con los estoruos de aquesta naturaleza que el tiempo o espacio que tienen prompta, viva y quietissima y mansa contemplacion sea menos que el espacio en el qual estan en si menos prompts para darse a la oracion, que es sossegada y perfecta, y se ha de entender aqui por quieta contemplacion ; la qual en aqueste mundo impossible es ser continua, hasta que nos lleue Dios por su infinita bondad a donde sus altos contemplatiuos nunca le pierden de vista, ni por solo un momento falta su contemplacion.

La meditacion, no assi ; mas puede obrar casi siempre. Algunas vezes reptando y aun sin saber donde va, como acontesce a los niños, que por no saber andar llevan puesto por el suelo las piernas, pechos y manos, y con todo quanto son muestran el desseo de andar, e nunca pueden llegar por mucho que se fatiguen hasta que su madre, por solo amor que le tiene, le rescibe y le leuanta de tierra y le recoge en su pecho, buelve el trabajo en quietud e las lagrimas en gozo, los solloços en silencio, los desseos en possession, en voluntad convierte el entendimiento, y el diverso meditar en quieta contemplacion.

E pienso que el que pedia que estoviesse siempre delante de Dios immenso la meditacion de su coraçon [en manchette : « *Et meditatio cordis mei in conspectu tuo semper* Ps. 18, 15] que algunas vezes se le deuia auer convertido en suaue contemplacion ; e aun pienso que la meditacion es la oracion que se puede hazer muy cerca de casi siempre, porque es el mas derecho e mas seguido camino para la contemplacion. E para declarar me mas, digo con el Ricardo en su primero libro de *Arca mistica*, III cap., que se haga diferencia entre cogitacion, meditacion e contemplacion... ».

TROISIÈME PARTIE

LA DOCTRINE SPIRITUELLE

CHAPITRE XII

LES GRANDES LIGNES

Dans l'œuvre spirituelle de Laredo, peu étendue et clairement divisée, il est relativement facile de découvrir certaines articulations importantes, de citer des passages caractéristiques, à l'exemple de M. Allison Peers et du P. Aramendia¹. Une tâche plus délicate consistera, compte tenu de la double rédaction du *Mont Sion*, à faire le départ entre les notations accessoires ou idées secondaires de l'auteur et les principes directeurs qui peuvent servir de base à un exposé systématique de sa pensée.

I. La vraie synthèse

L'ascension de la sainte Montagne comporte trois étapes : connaissance de nous-mêmes, considération de l'adorable Humanité du Sauveur, contemplation de l'inaccessible Dêité ; étapes à parcourir en trois journées ou trois semaines et que, dans la seconde édition de son livre, l'auteur insère dans le cadre des trois voies : purgative, illuminative, unitive².

Quatre catégories de spirituels Retouchant une dernière fois ce plan fondamental, Laredo distinguera définitivement quatre catégories de spirituels : les *commençants* méditent sur leur misère et leur néant, les *progressants* étudient, pour les imiter, les exemples et les souffrances du Christ, les *presque parfaits* contemplent Dieu au moyen des créatures, les *parfaits* s'unissent à Dieu en Lui-même³. Malgré les apparences, des cloisons étanches n'isolent pas chacun des groupes, en sorte que la

(1) E. ALLISON PEERS, *Studies of the Spanish Mystics*, II^e vol., Londres, 1930, p. 41-76. JULIO ARAMENDIA, C. M. F., *Las oraciones afectivas y los grandes maestros espirituales de nuestro siglo de oro, El Monte Carmelo*, Burgos, t. 36 (1935), p. 387-395 ; 435-442.

(2) *Monte Sion*, 1538, III, ch. 1.

(3) *Ibid.*, III, ch. 3 et 4.

méthode reste souple et vivante. Aux débutants et aux progressants, par exemple, dont le stage dure de deux à trois ans, il est conseillé de mener de front la considération de leur misère et celle des mystères du Verbe incarné, sans d'ailleurs exclure de courtes et très simples élévations vers le Dieu créateur et conservateur, à la vue des objets les plus humbles : un morceau de bois ou de brique, une herbe, une fleur, une lentille, une fourmi. Il leur est seulement interdit de brûler les étapes et de prétendre aussitôt à la subtile contemplation des attributs divins et de l'Essence infinie¹. De même, puisque l'oraison de quiétude ne saurait être continue, les parfaits devront dans les intervalles s'exercer à l'humilité, vénérer les plaies du Sauveur, chercher Dieu dans les Saints Livres et dans le miroir des créatures.

Ainsi comprend-t-on que Laredo fixe un temps spécial dans la journée pour chacun des actes des trois voies. La réflexion sur notre néant aura lieu, dit-il, dès après Matines jusqu'à Prime. Les mystères de Jésus-Christ seront médités de Tierce à None, durant la célébration des Messes qui rappellent le bienfait de la Rédemption. La contemplation purement intellectuelle se poursuivra depuis None jusqu'à Matines. Ce n'est du reste là qu'une simple indication, ayant surtout pour but de guider les commençants².

(1) *Ibid.*, III, 1538, ch. 3 : « Como quiera que se entienda que estas dos distintas edades spuales pueden tomar junto el tiempo. Quiero dezir que sin inconveniente e sin impedimento puede alguno ocuparse en un día mismo y en el processo de un tiempo en el conocerse a si y en seguir los mysterios altissimos (de Christo), ymitando e meditando ». *Ibid.*, I, ch. 3 : « Es empero de entender que se compadece bien la cruz y el proprio conocimiento juntamente en los principios, con tanto que comience de si siempre, mas el tercero escalon no oso dezir que se junte luego con los dos ». Et ch. 4 : « ... es mi intento amonestar a mi mismo e a todos los principiantes q en el año primero y segundo no tengan atrevimiento de soltar su entendimiento a las cosas essenciales de la alta divinidad : ... antes desseo y amonesto que aprendan a entrar en si e a saber estar en si mismos. E para esto es gran provecho el presentarse a si e su conocimiento : y el reconocer a dios siempre en todas las criaturas : comenzando a los principios de las que son mas pequeñas : de una lenteja o hormiga o de un palo e un ladrillo... ». Et plus bas : « Notando q por los años primeros de buena solicitud no ha en aquesto de ahondar y despues con reverencial temor, si quiere ganar gran tierra... ». Cf. l'édition 1535, f° 4 : « Cada cosita que viere o qualquier cosa que sea acuerdese que es criatura y que no ay mas de un criador. E aunque sea una yervezita, o una flor o una hormiga, le porma luego con Dios por particular noticia... ».

(2) *Monte Sión*, 1535, f° 3, v°. Édit. 1538, f° 4 : « Hase tambien de notar que la anichilacion tiene lugar o tiempo señalado, dende rezados maitines hasta prima. Los mysterios de Christo dende prima a nona, durante todo el tiempo de las missas, donde se nos representan los mysterios de nuestra redencion. Lo intelectual dende nona hasta la hora de maytines el espacio que velamos. Notando empero que este aviso sirve de norte por donde se rige el anima (*principiante*, addition de 1538) para despertarse a andar dentro en si : mas si alguna vez o vezes se hallare en los tiempos señalados ocupada en otra cosa de lo que aqui se señala, hase de quietar en ella y tenerla por mejor : porque lo que se le ofresce, siempre le conviene mas que lo que ella buscar puede con su pobre diligencia ».

Voir également, I, ch. 10, f° 11 v° : « En la tercera (cama), se hallara reposada si con avisado esfuerço ha passado la segunda (imitation du Christ) sin olvidar la primera

La contemplation a essentiellement pour objet et pour terme la seule Divinité ; aussi l'emporte-t-elle de soi sur toute autre opération de l'âme, sans excepter la méditation de la Passion. Cependant il y a lieu de distinguer trois sortes de contemplations : au plus bas degré les commençants cherchent Dieu dans les êtres matériels et sensibles ; les âmes plus avancées le découvrent en elles-mêmes, dans leurs facultés et dans les symboles *créés*, mais *incorporels* et aussi immatériels que possible ; en troisième lieu les spirituels plus élevés scrutent directement les mystères de la Divinité, une et trine¹ ; ou bien ils s'unissent immédiatement à Dieu par l'amour au-dessus de toute connaissance (rédaction de 1538).

(connaissance de soi) : porque en los morales dize sant Gregorio que puede muy bien el anima limpia conservarse en su limpieza, si no olvida que tal estava sin ella ; y en persona de Christo dize al anima agraciada : « Si no quiereres que yo destruya en ti lo que edificué, no olvides que tal estavas quando te limpié ; no te olvides donde te hallé e podrás estar segura donde te puse ». Même enseignement, I, ch. 25, f° 34 : « e como el temor de nuestra poquedad y falta no se deve en esta vida dexar. Para lo qual es menester tener *siempre* en la memoria con san Gregorio qual estava el hombre antes que le socorriese Dios con su gracia ». Et encore I, ch. 29 (édit. 1535), f° 48 : « toda la vida ni un dia se ha de passar sin que algun tassado espacio se de la cruz al alma... y su reputacion propria cogerla de quando en quando... ». *Monte Siôn*, 1538, III, *Prohemio* : « Concluyase aora de aqui que quantoquiera que el anima sea puesta en quieta contemplacion, en tanto que esta en la tierra deste cuerpo, nunca se deve olvidar del conocimiento proprio y seguir la cruz de Christo, por que este es principio y medio para venir a este fin ».

(1) *Monte Siôn*, 1535, III, ch. 4 : « ... es gran bien y grande ayuda para los pobres activos... contemplar en las criaturas visibiles el poder, la sabiduria e bondad del immenso que las crio. Pero el ánima dichosa que puede inmediatamente quietarse con la voluntad en Dios, sin buscar causas ni efectos : los puntos, horas e tiempos que aquesto puede poder, siempre es bien que aquesto escoja por principal y mejor, pues trae mas conformidad con los bienaventurados, los quales en contemplar sin modo tienen llena perfeccion ».

Ibid., ch. 14 : « esta parte tercera nos enseña a le inquirir en sus criaturas y en las entrañas del anima racional : e final e perfeccionadamente a buscar a Dios en Dios y en su alta Divinidad... Pues no nos contentemos con las cosas baxas e primeras que son *nro* conocimiento o anichilacion : ni con las cosas medias que son las criaturas y meditacion corpulenta, mas passemos anelando... hasta alcançar las cosas mas altas ultimas y postrimeras que es comprehension de las cosas incorporeas q en verdad de puro e piritu nos llevan a nuestro immenso bivo Dios e gran Señor ».

Ibid., ch. 24 : « Y que el buscarle en las criaturas se refiera a la primera palabra : conviene a saber, a *cosas baxas*, con las quales no se deve contentar ; y el buscarle dentro en si, digo en el anima misma, se refiera a la segunda que dize : *las cosas medias*, y que el buscar e Dios en si mismo dentro en su divina essencia se refiera a la tercera palabra que dize : *últimas y postrimeras...* ».

Ibid., ch. 27 : « Mayormente que aquestas comparaciones que reverencialmente buscan el conocimiento de la pura sustancia no han de poder tener cuerpo, ni se han de poder tomar con sentidos corporales. Antes los tales sentidos todos se han de anichilar quando estan en la presencia de alguna comparacion de cosas no corporales ».

Ibid., ch. 25 : « limpia contemplacion entiendo yo la que del todo està agena de todo lo que no es Dios, quando el anima esta sola con el e no quiere angeles ni cielos, pues que no quiere a si misma. Y que solamente quiera esto aquellas veces que no puede aver licencia del rey para entrar al reyno, es a saber a la contemplacion quieta, en cuya entrada de todo en todo se alimpe a si misma de querer otra cosa sino a Dios, dado caso que pudiesse entremeterse en cosas que no hallandose quieta le serian licitas

**Méditation
et parfaite
contemplation**

Ces trois degrés se ramènent aisément à deux : on a d'une part la méditation, ou *contemplation imparfaite, spéculative, active, intellectuelle*, qui regarde d'abord en bas vers les *créatures visibles ou invisibles* avant de s'élancer vers le Créateur ; et d'autre part la contemplation appelée *parfaite, mystique, passive et affective* qui a pour domaine exclusif l'Essence *incrée*.

La méditation qui recherche les causes, les effets, la réponse à mille autres questions, représente l'activité discursive et ordonnée de l'entendement ou raison naturelle, par opposition aux vagabondages sans but (*cogitatio*) de l'imagination. La contemplation parfaite appartient à la *pure intelligence*, à laquelle vient s'associer la volonté qui se complaît dans l'amour de Dieu¹. La méditation procède par voie d'*inquisition* de l'entendement qui va chercher au dehors l'objet de nos considérations. Par contre, « la contemplation des choses incorporelles, du pur esprit et du Dieu Très-Haut doit se faire par mode de *totale réception*, où l'âme, loin de prétendre rien attirer en elle ou rien retenir par ses industries, se soumet au gré du Donateur qui vient quand il lui plaît et repart quand il veut, et qui n'exige d'elle que deux choses : quiétude et préparation négative ou éloignement des obstacles. L'entendement continue pourtant d'agir, mais avec mesure, discrétion et prudence. Dès qu'il sent qu'il va « se muer » en intelligence en face de la vérité enfin découverte, il faut qu'il s'arrête sans plus bouger, car ce n'est plus le temps pour lui de comprendre, mais de rester immobile, d'attendre, de recevoir et de garder sans industrie (humaine), d'attirer et de retenir sans violence et de jouir. Et tout cela, comme qui ne fait rien, dans une entière quiétude et comme à la dérobée. Une peau de parchemin bien raclée, parfaitement lisse et sans défaut, dûment graissée et rayée, se trouve prête et à point pour recevoir l'écriture ou le dessin que le peintre voudra y tracer à la plume ou au pinceau. Le parchemin ne peut rien désirer, mais seulement absorber, recevoir et garder. Voilà ce qu'est la pure réception et telle doit être l'âme exercée, sous le pinceau de l'Artiste divin... »².

Activité fiévreuse de la contemplation imparfaite, « réceptivité » de l'oraison de quiétude, cette opposition est encore mise en relief par une foule d'autres comparaisons. Dans la méditation, les actifs s'agitent

e muy preciadas e buenas : porque cierto se deve dexar alguna cosa muy buena por otra mucho mejor, como acontece a un hombre negociador que anda a buscar buenas margaritas... ». Dans l'éd. 1538, voir l. III, ch. 7, 23, 24 et 25.

(1) *Monte Siôn*, 1535, III, ch. 35. *Ibid.*, ch. 8 : « A la pura inteligencia se allega de buena gana la muy quieta voluntad : e la quieta voluntad no es possible que sea quieta sin la pura inteligencia ni la pura inteligencia no es possible que sera pura sin la quieta voluntad ».

(2) *Monte Siôn*, II, ch. 14 et 15. Quoique placés au milieu du livre II^e, ces chapitres ont une portée d'ordre général. Tout comme la méditation de notre misère, la contemplation de Dieu dans le miroir des créatures se fait « por via de inquisicion e discurso de entendimiento », et la totale réceptivité ne se réalise que dans l'oraison de parfaite quiétude. *Ibid.*, I, ch. 36, f^o 49, v^o.

Cap. primero muestra quã lici
 no sea procurar entrar en quieta contemplacion / y que el lector
 notado la poqdad del instrumento encarece la largueza el dador.



Un lícito sea procurar se levantar ala celsitud dela
 alta contemplacion allende dello saber por relacion
 y doctrina delos muy sanctos doctores que en esto se
 experimentaron: muestra muy patentemente vn di
 cho de sant Ambrosio que esto se due hazer porque
 hablando con las animas cuy dadas: exercitadas ya en su co
 noscimiento: y éla ymitacion y meditacion de nuestro exemplar y
 bino dechado xpo: pa mostrar alas tales aias q no les es pfectio
 fayer bincapie élo dicho: porq pa mas las dère el q las crío pa si:
 dízeles. Dad aca acometamos vna sagrada abiciõ: porq no cõrẽ
 esotõ las cosas pmeras ni medias / anclemos y vamos carleãdo

Ambrosius
 2. ca. xliii. c.
 2. ca. xliii. o

comme le joueur de pelote, et courent çà et là en quête de pensées subtiles, à la manière d'un jeune voyageur de commerce qui fréquente foires et marchés, ou du commis d'un grand seigneur qui va chez les débiteurs réclamer l'argent de son maître. En revanche le contemplatif reste assis comme le joueur d'échecs, comme le riche négociant qui attend les clients à son bureau, ou comme le majordome du noble châtelain qui, sans se déranger, reçoit chez lui les redevances des vassaux. Pour mieux dire, le contemplatif ressemble au tout petit enfant qui, avant même de connaître sa mère, demande par des signes silencieux à reposer sur son cœur¹.

Si la considération de Dieu à partir des créatures est bonne et très bonne, voire nécessaire malgré ses imperfections relatives, la contemplation directe de la Divinité lui reste de beaucoup supérieure². Imaginez deux superbes diamants d'égale grandeur et d'un éclat identique. L'un d'eux présente malheureusement une légère obscurité, une paille à peine perceptible qui suffit à diminuer notablement sa valeur. L'autre, absolument pur, diaphane et d'une incomparable beauté, est à coup sûr celui qu'achètera, au prix même de sa fortune, l'amateur de pierres précieuses. L'âme pareillement choisit la parfaite contemplation chaque fois que son goût l'y attire et ne revient au miroir des créatures que contrainte par la nécessité³.

Contemplation mixte En général les spirituels peuvent s'adonner à la méditation suivant leur bon plaisir et à n'importe quel moment. Au contraire ce n'est pas toujours qu'ils se sentent disposés à la haute contemplation et les intervalles d'*inquiétude* sont sans doute plus longs que le temps propice au paisible recueillement⁴. Mais il faut ajouter que souvent la méditation *active* et intellectuelle, se simplifiant de plus en plus, « se change » en oraison calme, affective et *passive*, et mérite dès lors d'être appelée contemplation *mixte*. C'est ainsi que le fleuve impétueux rencontre dans la plaine des étangs d'eaux profondes qui ralentissent sa marche ; que le chasseur, harassé de fatigue, se repose joyeux auprès du gibier abattu ; que l'enfant, après s'être péniblement traîné sur les mains

(1) *Monte Siôn*, II, ch. 15 ; III, 1535, ch. 35.

(2) *Monte Siôn*, 1535, III, ch. 35 : « Pero con todas las tachas de la meditacion (si fas est dicere tachas) es no solamente muy buena, mas aun totalmente necessaria... ».

(3) *Ibid.*, III, ch. 25 : « porque cierto se deve dexar alguna cosa muy buena por otra mucho mejor... Y el un diamante desechalo o no lo escoge porque tiene un sutil pelo que a penas lo determina la vista... ».

(4) *Ibid.*, III, ch. 35 : « Y no sé yo si la contemplacion puede ser assi continua en los experimentados que no sobrepuje sus intervalos su asossegado callar : quiero dezir que los viatores q estamos en este mundo cercados de impedimentos, bien podemos entender que los mas altos contemplativos tienen tales entrevalos con los estorvos de aquesta naturaleza que el tiempo o espacio que tienen prompta, biva y quietissima y mansa contemplacion sea menos que el espacio en el qual estan en si menos prompts para darse a la oracion que es sossegada y perfecta... La meditacion no assi, mas puede obrar casi siempre... ».

et les genoux, est soulevé entre les bras de sa mère. De même le nautonnier, arrivé à force de rames en pleine mer, jouit dans sa barque de l'immobilité des flots. Et l'alouette qui a pris son essor vers le ciel, se maintient sur place, dans une sorte de vol extatique¹.

La description qui précède emprunte ses termes et ses métaphores au texte primitif du *Mont Sion*, où l'auteur assigne à la volonté et à l'amour le rôle principal dans la haute oraison de quiétude et déclare que l'âme, renonçant aux industries de l'entendement, *reçoit* et pâtit plus qu'elle ne cherche et n'agit². Malgré tout, le traité de 1535, fortement influencé par Richard de Saint-Victor, laisse au premier plan les activités discursives et offre dans son ensemble une physionomie très *intellectualiste*.

Cela va de soi quand il s'agit de la contemplation *imparfaite* des spirituels actifs. Ceux-ci découvrent alors les attributs divins : sagesse, puissance, ubiquité, dans les objets matériels, plantes et fruits, et mieux encore dans les entités invisibles : le sceau du baptême, la Justice toujours identique à elle-même malgré la diversité des tribunaux, l'air qui pénètre toutes choses. A l'intérieur de l'âme, dans les actes des trois facultés, ils entrevoient un reflet des trois Personnes divines et de leurs processions. Le point de départ appartient toujours à l'ordre du *créé*.

Malheureusement Laredo est beaucoup moins explicite dans l'analyse de la contemplation *parfaite*. Nulle part il ne précise comment l'entendement « se change » en intelligence, comment surtout nous pourrions atteindre Dieu en Lui-même sans aucune sorte d'intermédiaire ; comment la contemplation est l'acte « de la volonté, douée des qualités de l'enfant » ; comment enfin cette contemplation doit être pure, reposée, silencieuse, amoureuse, passive, c'est-à-dire par voie de « totale réception ». Ces caractères sont à la vérité nettement affirmés, mais peu expliqués, pas assez mis en lumière dans l'édition de 1535.

L'amour Conscient des lacunes de son premier travail, Laredo
sans connaissance semble vouloir y remédier dans la seconde rédaction
de 1538. Tandis que la méditation active et intellectuelle des spirituels

(1) *Monte Sión*, 1535. Le fleuve, II, ch. 10. La barque, II, ch. 53 et III, ch. 7. Le chasseur, III, ch. 15. L'alouette, III, ch. 30. L'enfant et sa mère, III, ch. 35.

(2) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 4 : « se vea muchas vezes cessando el entendimiento no aver mas que la voluntad, en la qual y en su quietud se halla el perfecto fin que la contemplacion diestra puede en aqueste destierro recibir ». *Ibid.*, ch. 35 : « Creo que la contemplacion sea oficio tacito e quietissimo de sola la voluntad ocupada en solo Dios reconociendo su amor sin conocer nada del : con tan estrecha quietud que no se sabe menear, mas que sin saber, dessea a manera de niño que antes que tenga conocimiento de su madre pide holgar en su pecho siendo aquesta peticion en muy tacito silencio : pues ni sabe en que hablar ni tiene lengua que hable : e su ternecita edad con sola leche e no sin ella se sabe mantener y contentar sin dar de si poca ni mucha razon. E pienso que assi la sola voluntad con un sosiego muy solo es sola en la contemplacion con propiedades de niño. La meditacion no assi ; antes preguntando causas, queriendo saber efectos y examinando linages se entremete en muchas cosas discurriendo sin quietud ».

avancés s'y trouve reléguée dans la pénombre, l'union intime des parfaits avec Dieu au sommet de la volonté, sans nul intermédiaire de connaissance, est longuement décrite sous ses différents aspects. C'est par la voie affective des aspirations enflammées et des saints désirs que l'âme s'envole vers Dieu, qui lui accorde le repos de la quiétude amoureuse presque aussi souvent qu'elle le souhaite¹. On notera que l'auteur paraît ici regarder les hautes oraisons comme plus accessibles et plus fréquentes que précédemment. Mais parmi ceux qui suivent la méthode des aspirations, il distingue deux catégories d'hommes : les uns aboutissent d'abord à une sorte de contemplation *commune* et *acquise* où les activités naturelles mettent en valeur les énergies de la grâce ordinaire² ; les autres s'élèvent jusqu'à la quiétude proprement mystique, *passive*, *infusée par Dieu* et *surnaturelle*, c'est-à-dire qui dépasse tous les efforts et les industries du chrétien et constitue un don spécial et gratuit de Dieu³. Les épithètes : *passive* et *infuse*, absentes du texte primitif et qui précisent maintenant la nature de la quiétude, marquent un progrès dans la pensée de l'écrivain⁴.

(1) *Monte Sión*, 1538, ch. 9 : « E puesto que esta soberana operacion de parte nuestra tiene en si dificultad a los principios, pero perseverando esforçadamente en este levantamiento de la afectiva viene a tal facilidad que digan los altos contemplativos que casi quantas vezes al anima bien amaestrada le pluguiere, tantas se podra algar momentaneamente a su Dios y ayuntarse a el por amor ». *Ibid.*, ch. 10 : « Entiende tambien que aquel mismo Increado amor infunde en ella el amor, que es las alas con que buеле todas quantas vezes quiera en un instante yrse a su amoroso Dios ». *Ibid.*, ch. 16 : « necesario es que entendamos q. los q. aman mucho mas e han gastado muchos años en emplearse en el amor, ayan alcançado y tengan las preeminencias notadas de levantarse en quietud no solamente quantas vezes les pluguiere de quererse levantar, mas que aun sin provision se levanten incitados del amor... » *Ibid.*, ch. 17 : « Aquesta guarda es sustentar la anima en gracia y hacerla assi agraciada q. quantas vezes quisiere en todo tiempo y lugar se levante su afectiva por la divina clemencia con las alas del amor a la contemplacion quieta ». Cf. encore ch. 15.

(2) *Ibid.*, 1538, III, ch. 25, au titre : « Quanto difiere la contemplación común de la que es pura y perfecta ». Je reviendrai plus loin, ch. 17, 3^e partie, sur le problème de la contemplation *acquise* chez Laredo.

(3) *Ibid.*, ch. 25 : « iten los contemplativos quietos q. avran mucho aprovechado mediante lo que adquirieron con el ayuda de Dios, tienen figura en el otro oficial mucho mas sabio que este, conviene a saber Beseleel el cual no tuvo gracia adquirida por espacios, sino *infundida* de Dios ».

Ibid., ch. 7 : « no ay... mas q. un solo obrador, ... no ay mas q. un solo *paciente* q. es la anima q. contempla ». Ch. 29 : « Por manera q. en la contemplacion quieta, *passiva* se considere e *no activa* nra amativa virtud, es a saber la muy prompta voluntad q. esta quieta en amor ».

Et au ch. 30 : « queda entendida a la clara la notable diferencia q. ay entre el meditar por la via del entendimiento e por orden de razon fundada en el modo natural a la obra de la quieta voluntad, la qual sobrepuja a la naturaleza, siendo fundada en amor por solo Dios... ; digo piadosamente q. lo q. en la quietud del amor obra el amoroso Señor en las animas q. le aman, esto es *sobrenatural*, pujante en todas y por todas maneras a todo el poder humano... la perfeccion desta obra cierto e verdaderamente pertenece a la dignacion divina ». *Ibid.*, ch. 3 : le quatrième âge de la vie spirituelle, celui des parfaits, est appelé *surnaturel*.

(4) Le terme *sobrenatural* se trouve déjà quatre fois dans le *Mont Sion* de 1535, III, ch. 33 (chapitre reproduit en 1538, III, ch. 41). Cf. *supra*, ch. 8, p. 153, note 1.

Néanmoins comme l'union parfaite ne saurait ici-bas être ininterrompue, les spirituels se garderont dans les intervalles de négliger la prière vocale, la dévotion au Christ et à la Vierge, et surtout la méditation des attributs divins au moyen des Saintes Lettres et des créatures, à l'exemple de l'abeille qui s'envole de temps à autre hors de sa ruche pour butiner les fleurs des vallées et des montagnes. L'orfèvre, pareillement, au lieu de s'enfermer constamment dans son atelier, va régulièrement au marché des métaux pour renouveler sa provision d'or et d'argent¹. Sous des métaphores nouvelles, ces dernières lignes rééditent les enseignements de la première rédaction.

II. Divisions moins importantes

L'ascension de la Montagne compte donc quatre étapes. Cependant Laredo, qui s'était fixé un plan clair et logique, a négligé de s'y conformer avec une étroite rigueur. Au lieu d'élaguer les éléments parasites ou hétérogènes, au lieu d'employer un vocabulaire uniforme et nettement défini, il a maintenu, en son traité, des idées, des métaphores et des divisions secondaires fondées sur des systèmes ou des théories malaisément réductibles au cadre général de l'ouvrage.

Les quatre démarches de l'introversiõn Parmi ces théories, la plus importante est celle de l'introversiõn, dont Richard de Saint-Victor, Harphius et Osuna lui avaient appris l'usage, mais qu'il interprète, au moins quatre fois, de façon assez personnelle et inédite. Dans son exposé le plus complet, Laredo distingue quatre démarches du recueillement : 1° L'âme se replie d'abord sur elle-même et « s'approche à pas comptés » de la porte de sa maison, lorsque réprimant les pensées vagabondes, l'entendement « discret et ordonné » médite sur les perfections divines ; 2° L'âme entre en elle-même et comme dans sa maison, lorsque l'entendement « se change » en pure intelligence, laquelle fixe son attention sur une seule vérité ; 3° L'âme monte au-dessus d'elle-même ou de son cœur, quand s'élevant par-delà tout le créé, elle repose seule à seul avec Dieu, Bien suprême et incréé, dans une sorte de demi-ravissement ; 4° Mais si l'âme veut encore aller plus loin, il faudra que nécessairement elle sorte et s'élance hors de soi par l'*excessus mentis*, les ravissements et l'extase².

(1) *Monte Siõn*, 1538, III, l'abeille, ch. 12 et 20. L'orfèvre, ch. 24. Les dévotions à conserver, ch. 28-29. Voir aussi la fin du ch. 25 : « Sera pues la conclusion, que qualquier contemplativo conviene que sepa obrar con regla de discrecion, quando pudiere en quietud ; y en tassado entendimiento quando ay necessidad ».

(2) *Monte Siõn*, 1535, III, ch. 33. Édit. 1538, III, ch. 41. Voir aussi la 3^e partie (1535), ch. 12, où l'âme qui entre en son cœur est comparée à un homme qui entre dans sa maison : « la casa es mi coraçõn y el secreto encerramiento de la parte superior donde se aposenta Dios ». L'introversiõn n'y compte que trois actes : entrer en soi, s'élever au-dessus, paraître en la présence de Dieu. *Ibidem*, III, ch. 4, on lit la gra-

Les deux premières démarches ne sont pas au-dessus de nos efforts secondés de la grâce, et l'industrie humaine y joue un rôle effectif. Par contre le troisième acte (s'élever au-dessus de soi) est entièrement *surnaturel* et dépend uniquement de l'initiative *spéciale* de la divine Libéralité¹. L'âme se trouve alors maintenue en état de « réceptivité » et comme dans une sorte de « stupidité » sous l'influence du Saint-Esprit². L'auteur regarde évidemment aussi comme *surnaturel* le quatrième degré et déclare d'autre part n'avoir jamais éprouvé d'extases ou de ravissements proprement dits.

Comme tous ces renseignements se trouvaient déjà dans l'édition primitive, celle de 1538 ajoute surtout des comparaisons : l'escargot, le hérisson, la tortue, l'océan au moment du reflux, voilà les symboles du recueillement. De plus, par l'oraison de quiétude, l'âme se retire de la périphérie pour se concentrer dans son cœur ; elle abandonne l'opération des facultés pour ne plus agir que dans son « essentielle substance »³.

Quoi que l'on pense de la mystérieuse introversion, il faut reconnaître que les quatre démarches ci-dessus ne coïncident pas entièrement avec les quatre stades de la vie spirituelle que nous avons choisis comme base de synthèse. Plus question ici du Christ ni de notre misère⁴. En revanche l'on y trouve de belles descriptions de l'extase, qui apparaît comme le couronnement de la perfection. Sous d'autres formules : *entrer en soi*, *monter au-dessus de soi*, c'est peut-être la contemplation acquise et la contemplation infuse qui y sont présentées sous un jour nouveau et avec un relief inattendu. En somme les deux synthèses s'éclairent et se complètent mutuellement.

dation suivante : 1° l'âme est au dedans de soi quand elle vide son cœur de tout le créé ; 2° elle va un peu plus avant (*passa adelante de si*) quand elle ne désire rien en dehors de Dieu ; 3° elle monte au-dessus de soi, quand elle oublie tout, inclus elle même, pour s'unir plus étroitement à Dieu.

(1) *Monte Siôn*, 1538, III, ch. 41 : « ... para acercarse el anima a si misma y entrarse dentro de si, puede ella con el favor de Dios socorrerse y se ayudar de la industria natural de sus desseos e aficion y de su buena consciencia. Mas si estando dentro de si, se ha de subir sobre si, Dios solo ha de obrar en ella por su benigna bondad, sin ella ayudarse nada ». *Ibid.* : « para subirla sobre lo alto de si misma e para la unir a si en lo sobrenatural no admite la industria de la tal anima, sino la sola dignacion divina ». Et à la page précédente : « dize se sobre si, porque excede e passa los terminos naturales que puede poder por si : e todo lo q. alli alcança es muy sobrenatural... ».

(2) *Ibid.* : « E lo q. al anima le conviene en este tiempo saber, es solo saber ser *boua*, e no saberse entender ni querer poder saber mas ; antes reciba quanto viniere sin echar el ojo a nada, mas *por via de recepcion...* ». Cf. DOM CHAPMAN : « It is an idiotic state ». Cité par H. BREMOND, *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France*, Paris, 1933, t. XI, p. 349.

(3) Il est parlé de l'introversion dans l'édition 1535 : I, ch. 12 et 21 ; III, ch. 4 et 12 ; et ch. 33. Dans l'édition 1538 : III, ch. 22 où sont mentionnés les symboles du recueillement ; au ch. 26, une vague allusion. Enfin au ch. 41, réédition pure et simple du liv. III, ch. 33 de la première édition.

(4) *Monte Siôn*, I, ch. 12. Laredo semble proposer la méditation de notre néant comme la condition lointaine de l'introversion. Il faut aller, dit-il, avec saint Bonaventure, « de *exterioribus* (du mépris du corps) *ad interiora animae* : l'âme passant en

Les cinq degrés de l'échelle mystique Dans une autre circonstance et rappelant la division des exercices spirituels devenue traditionnelle au Moyen Age, Laredo énumère en passant et caractérise les cinq degrés de l'échelle mystique : l'âme cherche son bien dans la *lecture*, le demande dans la *prière*, l'obtient dans la *méditation*, le possède et en jouit avec paix et quiétude dans la *contemplation* ; enfin « dans la *spiritualité pure*, simple et véritable, elle connaît son Créateur qui veut être cherché en esprit et en vérité ». Les deux derniers échelons correspondent sans doute possible aux deux sortes de contemplation. La contemplation parfaite ou purement spirituelle s'élève au-dessus du sensible pour atteindre les êtres incorporels, voire Dieu lui-même¹.

Les quatre sortes d'amour Ailleurs le *Mont Sion* distingue quatre sortes d'amour : l'amour *actif* ou des commençants, qui rejettent les vices et acquièrent les vertus ; l'amour *nu* ou désintéressé, des hommes déjà avancés dans la contemplation et animés de l'unique souci de servir Dieu ; l'amour *essentiel* des presque parfaits, qui joint directement la substance de l'âme à l'essence divine, par la voie affective et sans l'intermédiaire des facultés ni des créatures ; l'amour *unitif* ou « des plus parfaits en contemplation quiète », desquels on peut dire qu'ils ne forment qu'un esprit avec Dieu. En dépit de quelques ressemblances superficielles, une telle classification, toute pénétrée de l'esprit de Harphius, ne cadre pas avec le schéma des quatre étapes et désigne plutôt des degrés à l'intérieur même de l'oraison affective ou de quiétude, suivant la méthode des aspirations².

revue les bienfaits de Dieu reçoit la force de monter plus haut : « *de interioribus ad superiora* ». « Pues vea este hombre q ha recibido de Dios e por aqui tocara el (*sic*) entrada del anima y el subirse sobre si, que es contemplar sola a solas a su Dios ».

Ailleurs (I, ch. 4) *entrer en soi* signifie clairement apprendre à se connaître : « desseo e amonesto que aprendan (los principiantes) a entrar en si e a saber estar en si mismos. E para esto es gran provecho el presentarse a si e su conocimiento ».

(1) *Monte Sión*, II, ch. 16 : « en tanto q el anima... no se alça a la comunicacion de las cosas intelectuales, incorporeas o sin cuerpo q no puedan ser avidas con sentidos corporales... no se ha de satisfacer, porque en lo puro espiritual consiste la perfeccion ». Sur ce qui est purement spirituel, cf. l'épître 5.

Hugues de Saint-Victor († 1141) écrit dans l'*Eruditio Didascaliae* (liv. 5, ch. 9, PL, t. 176, col. 797) : « De quinque gradibus quibus exercetur vita justorum. Quatuor sunt in quibus nunc exercetur vita justorum et quasi per quosdam gradus ad futuram perfectionem sublevatur, videlicet, lectio sive doctrina, meditatio, oratio, operatio. Quinta deinde sequitur contemplatio in qua quasi quodam praecedentium fructu, in hac vita etiam, quae sit boni operis merces futura praesignatur ». La plupart des auteurs du moyen âge ont laissé de côté l'*operatio*. Pas tous, cependant : le prémontré Adam Scot († après 1180) (*De quadripartito exercitio cellae*, ch. 15, PL, 153, col. 826) donne l'énumération : *Lectio, meditatio, oratio, actio*. Son livre a été publié par Migne sous le nom de Guigues II le Chartreux.

(2) *Monte Sión*, 1538, III, ch. 26. *Ibid.*, ch. 2 : « se quiete el anima en Dios por puro e desnudo amor ». *Ibid.*, ch. 22 : « Por manera que en quieta contemplacion... no se admita alguna cosa mas que la esencial substancia del anima. Porque sola ella se emplee en puro e desnudo e unitivo amor, e no en amor operable... ».

Il ne faut pareillement attacher qu'une minime importance à quelques autres passages où se glisse une rapide allusion à la nomenclature de Harphius : *vita activa, vita spiritualis contemplativa, vita superessentialis*, où agissent respectivement : *anima, spiritus et mens*¹.

III. Réponse aux difficultés

Laredo s'était proposé d'indiquer « un chemin de traverse, sûr et certain, pour arriver en trois journées complètes (ou trois semaines) au sommet de la montagne de la quiète contemplation » par les voies purgative, illuminative et unitive. Ensuite l'ascension s'est trouvée divisée en quatre étapes : se connaître soi-même, imiter Jésus souffrant, voir Dieu dans les créatures, s'unir à Dieu sans intermédiaire créé. « Ce chemin raccourci mène au but plus rapidement ; et ceux qui ne le suivent pas, lui ou d'autres semblables, s'égarent hors de la bonne voie et ne tardent pas à défaillir »². Notons d'ailleurs que le terme *atajo* ou chemin de traverse disparaît dans la seconde rédaction.

Le franciscain a-t-il échoué dans son entreprise ? On pourrait le croire en lisant ces affirmations d'un écrivain contemporain : « ... Le plan de l'ouvrage de Bernardino de Laredo ne pouvait que déplaire à Jean de la Croix. Et l'idée d'imaginer une correspondance entre les phases du développement spirituel et une succession de semaines ou même de jours impliquait un morcellement et une limitation de l'effort religieux qu'il a certainement détestés »³.

C'est tout d'abord, me semble-t-il, accorder beaucoup d'importance à un cadre de composition cher aux spirituels des xv^e et xvi^e siècles : qu'on se rappelle les trois semaines de l'*Exercitatorio* de García de Cisneros, les quatre semaines des *Exercices* de saint Ignace⁴. De plus

(1) *Monte Sión*, 1538, ch. 28 : « Un hombre en la vida activa espiritual », et en marge : « activa e contemplativa oracion ». Au sujet de *anima, spiritus, mens*, voir *supra*, ch. 8.

(2) *Monte Sión*, 1535, f^o 7 v^o : [Atajo seguro e cierto para caminar por tres cumplidas jornadas hasta la altura del monte de la contemplacion quieta]. *Prologo responsorio a la obediencia...*. F^o 8 en bas, vers la fin du *Prologo* : [« Dize el titulo atajo cierto e seguro, etc. Atajo porque antes lleva sus caminantes a Dios : e los que no van por el o sus semejantes van por fuera de camino e suelen desfallecer. Dice cierto e seguro porque en la verdad lo es »] : ni ay camino que con verdad e con vida... Les mots entre crochets [...] ont été supprimés dans la seconde rédaction, 1538, f^o 3 : « Prologo responsorio a la obediencia ».

(3) J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Expérience mystique*, Paris, 1931, p. 177, note 4.

(4) Quelqu'un me fait observer : « Les semaines dans Cisneros et dans saint Ignace sont des semaines de méditations. Elles ne limitent pas la durée de l'ascension spirituelle, elles ne limitent que des exercices ». Je l'accorde très volontiers, mais la remarque s'applique également au *Mont Sion*, dont l'auteur n'a jamais pensé que l'homme pourrait atteindre la perfection en trois jours ni même en trois semaines.

Comme Laredo, Cisneros et saint Ignace mettent leurs semaines en relation avec

l'objection tombe d'elle-même à la lumière des explications fournies précédemment. Puisque les journées ou semaines de Laredo représentent des années, le « morcellement et la limitation de l'effort religieux » ne sont qu'apparents. Toute proportion gardée, il semble que l'on puisse rééditer à propos du *Mont Sion* l'observation faite au sujet du plan du *De Triplici via* : « Il faut... renoncer à chercher dans les trois voies les tronçons d'une route que l'on parcourt et que l'on quitte les uns après les autres, car il n'y a pas développement isolé d'une voie, puis abandon de celle-ci pour passer à une autre, mais développement « hiérarchique », selon une expression chère à saint Bonnaventure... Les trois voies sont coordonnées et orientées vers un but, l'union à Dieu, où elles conduisent à leur façon toutes les trois ; la voie unitive où se réalise le plus parfaitement cette union est la plus noble, vient la dernière, mais suppose toujours le concours simultané, au moins virtuel, des deux autres, de même que celles-ci appellent normalement, en chacun de leurs progrès, un progrès dans la voie unitive »¹.

M. Gaston Etchegoyen a lui aussi formulé des réserves sur la doctrine de Laredo. « Parmi les lectures thérésiennes, écrit-il, celles qui justifient davantage la dure censure « d'art de la grâce » sont le *Troisième Abécédaire* et plus encore peut-être l'*Ascension de la Montagne*. Les trois parties de cette belle œuvre sont les trois étapes de la connaissance de soi, de l'imitation du Christ et de la pure contemplation. On serait tenté de croire, en la lisant, à la rigoureuse évolution de l'ascétisme au mysticisme »².

Tout au contraire Laredo marque très nettement la distinction entre ce qui est à la portée de l'industrie humaine et les oraisons surnaturelles, grâces absolument gratuites que Dieu accorde selon son bon plaisir à qui il veut et comme il l'entend. La théologie mystique est une science dont l'enseignement est réservé à Dieu seul³.

Les trois voies spirituelles. Voir la 10^e *Annotation des Exercices* (trad. Jennesseaux; p. 10) : « Ordinairement l'ennemi de la nature humaine tente plus sous l'apparence de bien quand on s'exerce dans la vie illuminative qui correspond aux exercices de la seconde semaine, que lorsqu'on est encore dans la vie purgative, qui correspond aux exercices de la première semaine ». Cf. P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, III, p. 46.

(1) SAINT BONAVENTURE, *Les trois voies de la vie spirituelle. Introduction, traduction et notes* par le P. JEAN DE DIEU, cap. Paris, 1929, *Introduction*, p. 28-33. Les soulignés sont du traducteur. Voir aussi P. Jean-François BONNEFOY, O. F. M., *Une somme bonaventurienne de théologie mystique*, Le « De triplici Via », tiré à part de la *France Franciscaine*, Paris, 1934, p. 19. Henri BREMOND, *Histoire littéraire du Sentiment religieux*, t. XI, p. 399, note 2.

(2) Gaston ETCHEGOYEN, *L'amour divin*, p. 163. Passage reproduit par Pierre GROULT, *Les mystiques des Pays Bas...*, p. 109, note 1.

(3) *Monte Sión*, 1538, ch. 6, dernières lignes : « ... no ay nada imposible a su divino querer, que obra como quiere y quando quiere, y con tiempo e sin tiempos, y con edad e sin ella, como el lo tiene por bien... ». *Ibid.*, ch. 15, dernières phrases : « Plantarla (cette science) en el coraçon, solo es de su majestad inmensa. Magisterio es reservado a solo El ». *Ibid.*, ch. 23 : « Es el maestro solo Dios por la dinacion divina ». *Ibid.*,

* * *

Le plan du *Mont Sion*, dont les éléments sont empruntés au Pseudo-Bernard des *Meditationes*, à Richard, Hugues de Balma et Harphius, n'a donc rien que de traditionnel¹. Considération de notre bassesse, imitation de Jésus souffrant, Dieu connu dans ses œuvres et en lui-même, voilà les quatre étapes qui mèneront l'âme au sommet de la perfection. L'augustin Alonso de Orozco concevra d'une manière semblable l'ascension de sa *Montagne de contemplation*. Il nous reste à étudier séparément et plus en détail chacune des parties du plan de Laredo.

ch. 24 : « ... lo que sabe el platero (le contemplatif) nunca bastaran los hombres a podérselo enseñar, si la divina bondad no abriera en su inteligencia y la hiziera capaz para poderlo entender ». *Monte Siôn*, III, 1535, ch. 31 : « mystica theologia que es sciencia encerrada, secretamente entendida dentro en la quietud del anima, recogida dentro en si en la frequentada oracion mental, donde el maestro es solo Dios y aun los que no saben letras pueden muy mucho aprender ».

(1) Laredo semble dépendre d'Hugues de Balma bien plus que de saint Bonaventure lorsque, par exemple, il identifie voie purgative avec le degré des enfants ou des commençants, et les voies illuminative et unitive avec les autres périodes ou âges de la vie spirituelle. Mais par une heureuse contradiction Laredo est bien obligé d'enseigner que l'expulsion du péché, l'imitation du Christ et l'union à Dieu sont nécessaires à tous les états. Tout au plus pourrait-on parler d'appropriation ou de prédominance des actes hiérarchiques. Cf. P. Jean-Fr. BONNEFOY, *op. cit.*, p. 124-130.

CHAPITRE XIII

LA CONNAISSANCE DE NOUS-MÊMES

« Les mystiques castillans, écrit Miguel de Unamuno, glosent et mettent en valeur de cent façons le « connais-toi toi-même » et plus encore l'affirmation de saint Augustin : « que je me connaisse moi-même, Seigneur, et je te connaîtrai¹ ». Le *socratisme chrétien*, pour reprendre la belle expression de M. Gilson, occupe en effet une place fondamentale dans la spiritualité espagnole. Qui voudrait s'en convaincre n'aurait qu'à parcourir les œuvres de François d'Osuna, Jean d'Avila, Ignace de Loyola, Louis de Grenade, Alonso de Orozco, Thomas de Villeneuve, François de Borgia, Alphonse Rodriguez, Diego de Estella, Diego Murillo, sans parler de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Tous répètent à l'envi que, pour arriver à la sainteté et à la connaissance de Dieu, l'homme doit tout d'abord se connaître lui-même, suivant la maxime de Delphes adoptée par Socrate : Γνωθι σεαυτόν, et continuent ainsi une antique tradition qui, à travers le Moyen Age, remonte aux Pères de l'Église².

Laredo est en Espagne l'un des premiers et principaux témoins de ce courant spirituel. S'il ne mentionne jamais la consigne de l'Apollon delphique, il a certainement lu saint Grégoire le Grand, Richard de Saint-Victor et des mystiques cisterciens. Dans ses lectures, toutefois, il néglige presque totalement les données spéculatives susceptibles de prolongements philosophiques, comme par exemple, l'âme, image de Dieu, pour ne retenir que l'usage pratique de la connaissance de soi. En outre, comme ses réflexions sur notre néant sont enfermées dans un cadre parfaitement arbitraire, il sera utile de les classer suivant un plan logique et naturel :

(1) Miguel de UNAMUNO, *Ensayos*, t. I, p. 152. Traduction française de Marcel BATAILLON, *L'essence de l'Espagne*, Paris, 1923, p. 202.

(2) La formule *Socratisme chrétien* a été proposée par M. GILSON dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, t. II, p. 6. Voir, du même auteur, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 92-95. Cf. encore A. COMBES, *Un témoin du socratisme chrétien au XV^e siècle : Robert Ciboûle*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris, t. VIII (1933), p. 93-259.

Je donnerai en appendice, à la fin du livre, quelques textes caractéristiques des spirituels espagnols sur la connaissance de soi. Appendice II, note 2.

la vérité sur l'homme, son corps et son âme ; les ennemis à combattre et les vertus qu'il doit acquérir ; comment la connaissance de soi élève à la connaissance de Dieu. En dernier lieu, nous essaierons de préciser à quelles sources se rattache le socratisme du *Mont Sion*¹.

I. Le corps

Dieu veut être adoré en esprit et en vérité. Mais, avant d'atteindre à la prière purement spirituelle de la quiétude, il est indispensable d'apprendre à le servir selon la vérité par la connaissance de nous-mêmes et celle de Jésus-Christ. C'est là une des idées favorites de Laredo. La première démarche dans la voie du progrès, la meilleure préparation à la vie contemplative consistera donc pour l'homme spirituel à être attentif à soi-même pour étudier la bassesse de son corps et la dignité de son âme².

Bien que médecin, Laredo n'a pas composé une « physique » du corps humain, une description détaillée de ses organes, à la manière de Guillaume de Saint-Thierry. Encore moins faut-il chercher sous sa plume un plaidoyer pour notre frère le corps, un hymne à la beauté de l'homme, un écho à la parole du Psalmiste : « Je te loue, Yahweh, d'avoir fait de moi une créature si merveilleuse³ ! » Pour l'auteur du *Mont Sion*, la connaissance de soi est avant tout exercice d'anéantissement et d'humiliation. Entièrement étranger, semble-t-il, aux souffles de l'Humanisme, docile, par contre, aux influences cisterciennes, il se complait à rabaisser l'orgueil de l'homme en lui rappelant sa misère native, l'abjection de sa chair conçue dans la honte et promise à une ruine certaine.

Que sommes-nous ? se demande-t-il en premier lieu. Une boue infecte, un mélange de terre et d'eau. Y a-t-il matière plus méprisable et repoussante que celle d'un cadavre en putréfaction ? Ma chair doit un jour se réduire à une poignée de poussière et de cendre que le vent dispersera aux quatre coins du ciel... Et avant la création de l'univers qu'était cet homme fier et présomptueux ? Du non-être... Sorti du néant,

(1) La suite matérielle des méditations a été indiquée plus haut, II, ch. 6. Sur les deux usages de la connaissance de soi, cf. E. GILSON, *L'Esprit...*, II, p. 20.

(2) *Monte Sión*, I, ch. 6, f° 8 v° : « E buscando a si misma, [l'âme] hallara la verdad que han de buscar en si los que han de adorar en espiritu ». *Ibid.*, ch. 27, f° 35 v° : « Una cosa oso dezir que en el conosecerse el anima a si e a su mismo cuerpo y en conformarse con Christo Jesu, esta toda la verdad que al verdadero adorador le es dicho que ha de tener ». Voir encore le 3^e livre (édit. 1538), ch. 4.

Monte Sión, I, *Prólogo*, f° 3 v° : « Porque el principio de nuestro aprovechamiento esta en nuestro conocimiento... ». *Ibid.*, ch. I, au titre : « Quan culpable y perdidoso es el hombre negligente en procurar conocer su muy pobre estimacion e la dignidad de su anima ».

(3) GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, PL, t. 180, col. 695-726. Sur ce traité, cf. A. COMBES, *art. cité*, p. 252-256. Pour la parole du psalmiste, voir Ps. 139, v. 14, d'après le texte hébreu, traduction Crampon. On connaît le beau livre du P. Victor POUCEL, s. j., *Plaidoyer pour le corps*, Paris, Plon, 1937.

je ne suis donc que néant et retournerai au néant, c'est-à-dire à la poussière du tombeau. Tout le bien que je puis avoir n'est qu'un effet de la générosité du Très-Haut. Pareille constatation a de quoi me réjouir, car plus je suis peu de chose et plus est glorifiée la libéralité divine. Mon rien-être est mon honneur, puisqu'il contribue à la gloire du Créateur. C'est ainsi qu'en cherchant à me connaître, je découvre également mon Dieu¹.

Telle est la première considération. Toutefois procéder du néant serait encore trop beau ; l'homme par son origine est au-dessous du néant. *D'où venons-nous*, en effet ? De parents déchus et maudits qui nous ont transmis le péché en même temps que la vie. Plus précisément encore, que nous ont-ils donné ? En tout et pour tout, un seul principe corporel, la semence humaine qui est, après le péché, la chose la plus ignoble et détestable qui se puisse imaginer. Or, c'est aussi le fondement de notre nature et la seule chose qui nous appartienne en propre. Nous voilà de ce fait rendus plus vils que le pur néant, car le vide et la privation d'être sont préférables à la présence d'une matière immonde. Entre deux coupes de cristal d'une égale beauté, dont l'une serait vide et l'autre remplie d'ordures, qui ne choisirait la coupe vide ? Autour de la semence humaine, c'est Dieu seul qui a disposé une chair vivante et douée de chaleur, lui seul qui a durci les os, tendu les nerfs et ordonné la diversité des organes, qui tous rendent témoignage à la puissance de l'Ouvrier (*fabricador*). Par suite, qui oserait tirer vanité de ce qui appartient à Dieu seul s'engagerait dans le chemin de la perdition².

Le terme de la vie est aussi méprisable que son principe. *Où allons-nous* ? A la fosse fangeuse. Tous nous courons vers la mort. Nous mourrons, rien de plus certain ; nous ignorons où, quand et comment. Cependant, puisque la mort nous attend partout, il serait sage de l'attendre également en tout lieu³. *Où courons-nous* ? « A la recherche d'une écurie pour notre

(1) *Monte Sión*, I, ch. 11 : « E por darne a entender q soy nada y q soy hecho de nada y q he de bolver a nada, se me dize q soy polvo... » « ... Es cosa assaz conforme a justicia que en esta certificacion de nuestro proprio ser nada cobremos nueva alegria, pues que quanto soy yo menos, es mas honrado mi Dios, que en un tan desestimado obra tanto su bondad ; e muy (*sic*) mi honra es mi nonada, pues redunda en gloria de mi Señor ».

(2) *Monte Sión*, I, ch. 12. Il est aisé de le voir, Laredo, en ce chapitre et dans le précédent, emprunte les idées et jusqu'aux expressions du PSEUDO-BERNARD, *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, ch. 2, PL, t. 284, col. 487 : « Secundum exteriorem hominem de parentibus illis venio qui me ante fecerunt damnatum quam natum. Peccatores peccatorem... Miseri miserum... Nihil ex eis habeo nisi miseriam et peccatum... Quid sum ego ? Homo de humore liquido ». *Ibid.*, ch. 3, col. 490 : « Attende homo quid fuisti ante ortum... Profecto fuit quando non eras : postea de vili materia et vilissimo panno involutus... Nihil aliud est homo quam sperma fetidum, saccus stercorum, cibus vermium... Quid superbis, pulvis et cinis, cujus conceptus culpa, nasci miseria, vivere poena, mori angustia ? ».

L'organisation du corps humain par Dieu est brièvement décrite au *Mont Sion*, mais d'après saint GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia*, liv. 9, ch. 51-52, PL, t. 75.

(3) Laredo traduit textuellement et sans l'avouer le Pseudo-Bernard, *Meditationes...*, ch. 3, col. 491, n° 10 : « Certum est quia morieris, sed incertum quando, aut quomodo, vel ubi. Quoniam mors ubique te exspectat, tu quoque, si sapiens fueris, ubique eam

bête de somme, qui, dans un étroit sépulcre, trouvera tout le confort désirable ». Tout passe comme l'éclair, les grandeurs et les plaisirs, les douleurs et les souffrances. Et, si la sortie de ce monde doit être horrible, que ressentira l'âme précipitée en enfer ? Pensées graves, mais salutaires, bien propres à stimuler notre ferveur aux époques de tiédeur et des grandes gelées¹.

L'étude de l'homme, en son être de chair, se termine par une docte dissertation sur la résurrection générale et la manière dont les quatre éléments seront alors restitués à nos corps, destinés soit au feu éternel, soit à une gloire sans fin.

II. L'âme

Si l'enquête partielle et incomplète sur la nature organique de l'homme aboutit à des résultats franchement pessimistes, les rares indications touchant l'âme et ses facultés déçoivent dès l'abord par leur caractère sommaire et étriqué. Le disciple, réel ou supposé, de Laredo lui en fait la remarque : « Vous m'avez appris, dit-il, que, pour adorer Dieu en vérité, l'âme doit se connaître elle-même et connaître son corps. De ce dernier, vous avez déjà parlé longuement... Quant à l'âme, vous n'en avez jamais soufflé mot. » Et le maître de répondre : « Si l'on ne coupe court, on pourra sans cesse ajouter de nouveaux anneaux à cette chaîne... Mais, pour en finir brièvement avec la question posée..., nous examinerons la beauté de l'âme au moment de sa création, sa difformité quand elle contracte la faute originelle, son affreuse laideur après un péché mortel²... »

exspectabis ». Comparer avec *Monte Siôn*, I, ch. 15 : « Assi como es cierto que he de morir, assi es muy incierto el quando y el como y el donde : porque la muerte en todo lugar esta esperando : y dizen que el hombre cuerdo en todo lugar la espera ».

Noter encore le début des *Meditationes*, ch. 1, qui a, sans doute, inspiré à Laredo les questions : « Quien soy ? De donde vengo ? » « Ut possim cognoscere unde venio, aut quo vado, quid sum, vel unde sum ; et ita per cognitionem mei valeam pervenire ad cognitionem Dei ».

(1) *Monte Siôn*, I, ch. 15 : « Los espacios que ay elada, son los tiempos o intervalos en los quales el anima halla en si poco aparejo para la contemplacion ».

(2) *Monte Siôn*, I, ch. 27, f° 44 : « Aveys me dado a entender como el adorar en verdad esta en conoscerse el anima a si e a su cuerpo : del conocimiento del cuerpo es todo quanto aveys dicho y dezis que ay mucho mas que dezir : e aunque es tan astrosa bestia de conocer que el mismo no se conoce a si, mas del conocimiento del anima nunca me haveys dicho nada. Respuesta : Si no cortamos esta cadena, podemos nunca acabar de le añadir eslabones : mas acabemos en esto que ahora pedis con brevedad, aunque no la requiere la orden de vuestra pregunta, mas confio en nro dulce Señor que lo podreis entender y que sentireis en esta materia lo que me haveis otras veces preguntado, conviene saber, como son nuestros males proprios nuestros, y nuestros bienes avidos de balde de nro immenso Señor. Del anima tres puntos podeis notar, conviene saber, qual es en su primera criacion, qual desque a la carne se ayunta, y, qual despues que sabe entender qual es pecado mortal. E assi en su criacion sentid su preciosidad, y en su diformacion mirad qual es su fealdad : e quando en pecado mortal, su aborrescible y confusa disposicion ». Ces lignes et quelques autres ne se trouvent que dans l'édition primitive de 1535, à la fin du ch. 27 et comme introduction

Ces trois points sont, en effet, succinctement expliqués dans l'unique méditation (ch. 28) consacrée à l'étude directe de l'âme, tandis que la misère de notre chair avait fourni la matière de quatre chapitres. Je doute fort que la réponse trop courte du Maître ait pleinement rassasié l'appétit du disciple.

Au paradis terrestre, l'âme du premier homme, parfaitement pure et entièrement libre, contemplait Dieu sans la moindre interruption et jouissait de son amitié presque à l'égal des anges. Malheureusement, sa désobéissance causa, pour lui et pour tous ses descendants, Marie exceptée, la perte de la grâce, l'annulation des privilèges ou titres de noblesse, la déchéance des sens et de l'esprit.

Avant et après le péché originel Mon âme, au sortir des mains du Créateur, a, peut-on dire, hormis la grâce, les mêmes perfections que l'âme d'Adam innocent, mais son éclat et sa beauté disparaissent dès qu'elle s'engage dans la chair corrompue. Elle participe alors à la faute de notre premier père et devient passible de l'enfer¹. Un vase d'or resplendissant qui, à peine achevé, tomberait dans la fange ne contracterait qu'une souillure superficielle ; l'âme, par contre, « qui n'est qu'intérieur et n'a pas de surface », est totalement infectée par son union très étroite avec le corps². De telles expressions feraient croire à une tache qui contaminerait l'âme par contact matériel, théorie largement répandue dans les milieux augustinien jusqu'à la réaction de saint Thomas. Laredo rectifie aussitôt : l'infusion de l'âme dans le fœtus n'est pas la cause physique, c'est une simple condition de la transmission du péché originel, Dieu l'ayant ainsi établi³. Exemple analogue : d'après le Droit canon, le bigame est regardé comme « irrégulier » à partir du moment où il a prononcé le

à la méditation du ch. 28. A supposer que la question du disciple ne soit qu'artifice littéraire, il n'en resterait pas moins que Laredo reconnaissait les imperfections de son œuvre.

(1) *Monte Siôn*, I, ch. 28, f° 37 : « E porque dende el punto qu el anima toma el cuerpo contrae toda su traycion, dende aquesse punto mismo es abil para el infierno ».

(2) *Ibid.*, f° 36 v° : « Pero el anima toda en todo se enlodo, que no tiene superficie, ni en ella ay parte exterior, antes interior es toda : y por esto se le dize que es toda su gloria dentro en si misma ».

Il n'y a évidemment qu'une distinction de raison entre l'instant de la création de l'âme et le moment où elle commence à informer la matière. Créée dans le corps et pour le corps, l'âme est, dès sa venue à l'existence, souillée du péché originel, mais ce péché, entend établir Laredo, n'est pas dû à l'action créatrice.

(3) *Ibid.*, f° 37 : « No que se entienda q el anima es maculada por juntarse con el cuerpo, mas que en aquel juntamiento toma en si la mancha original por *constitucion divina*. Como diriamos que porque el papa ordeno que fuesse bigamo el que se casasse con biuda : e que aquesta bigamia o empedimento para no ser de orden sacro aunque bolbiesse a embiudar, la tome o la comprehenda al punto que dize *si* en el casamiento. Bien de esta manera la macula original se contrae al punto que el anima criada limpia, se ayunta a la muger biuda que es el cuerpo... ». C'est moi qui souligne.

Voir, dans A. COMBES (*art. cité*, p. 211, n. 1), l'opinion de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard, favorables tous deux à une contamination de l'âme par contact avec la chair.

oui sacramental. Et de même que le Pape dispense des irrégularités qui sont d'institution ecclésiastique, de même Dieu efface le péché originel par le baptême qui rend l'âme plus belle qu'à l'instant de sa création. Cependant, de par la volonté divine, l'homme baptisé continuera d'engendrer des fils pécheurs, tout comme le grain de froment, semé sans nul mélange de corps étranger, produit des grains enveloppés de balle et de paille.

Le chrétien régénéré devrait en toute justice servir jusqu'à la mort le Dieu qui lui a rendu la vie. Hélas ! à peine arrivé à l'âge de raison, il renie son Maître et l'offense mortellement. Le vase précieux, une première fois retiré de la fange et dûment nettoyé, tombe à nouveau dans le cloaque. Imaginez un favori révolté contre son prince, lequel lui garderait malgré tout son entière bienveillance : ainsi se comporte Dieu à l'égard du pécheur ingrat, qu'il poursuit de ses faveurs pour l'obliger au repentir.

Quel fruit retirer de ces considérations ? Humilité et mépris de nous-mêmes. Placé par sa condition charnelle au-dessous du néant, l'homme qui examine sincèrement son âme n'y trouve pareillement que misère et malice, les conséquences du péché d'origine et les innombrables fautes personnelles qui nous ont mérité l'enfer. Le mal et le péché nous appartiennent en propre, toute la beauté de nos âmes est une grâce du Seigneur.

L'âme est faite pour contempler Dieu Cependant, il y a dans le *Mont Sion* des aperçus plus optimistes que le disciple de Laredo semblait avoir oubliés précédemment. Au sortir des mains du Créateur, disions-nous à l'instant, notre âme est aussi pure que celle d'Adam innocent et le baptême l'orne des dons surnaturels. Or, quel était le principal privilège d'Adam avant la chute ? De contempler Dieu sans cesse. Cette contemplation est également à notre portée et constitue la dignité de notre intelligence, bien que les blessures du péché originel l'empêchent de s'y livrer sans relâche¹.

Toute notre noblesse, explique le maître franciscain, consiste dans la raison qui nous rend capables de connaître Dieu et d'estimer chacun des êtres à sa juste valeur. Faisons donc usage de la raison, c'est Dieu même qui l'exige. Il sait bien, en effet, que l'homme ne peut vraiment connaître le monde sans le mépriser, ni scruter les tréfonds de son propre néant sans s'humilier, et que l'âme s'étudiant elle-même découvre nécessairement qu'elle est faite pour aller à Dieu, pour le connaître, l'aimer et jouir de sa possession. L'univers matériel a été réalisé pour la joie de nos cinq sens, Dieu s'est réservé à Lui seul de combler les aspirations de l'âme².

(1) *Monte Siôn*, I, ch. 1 : « Y el anima busca su mantenimiento e no lo puede hallar sino en la contemplacion, y en esta se avia de emplear siempre sin buscar lugar ni tiempo, ni ocasiones ni razon, sino siempre avia de obrar si no diera impedimento la misera corrupcion desta mi astrosa materia adquirida e dada en pena del pecado original ».

(2) *Ibid.*, ch. 12, f° 14 v° : « Y le dio cinco sentidos con los quales todo lo puede gozar... Y del cuerpo es el pan, que es todo lo sobre la tierra criado. Pero el anima,

Si par malheur l'âme vient à oublier ou à méconnaître la grandeur de sa destinée, le châtement ne se fait pas attendre : frappée d'aveuglement, elle ne voit plus son dénuement, tombe dans la présomption, se complaît aux biens inférieurs, devient semblable aux animaux sans raison : « Homo cum in honore esset non intellexit¹... » Terribles effets de l'ignorance coupable et qui rappellent les commentaires de saint Ambroise et de saint Bernard sur le verset du Cantique (I, 7) : « Si ignoras te, o pulchra inter mulieres²... »

hombre interior, no bive de solo pan, sino del... immenso Dios... Y al anima dale (Dios) a si ».

Épître 5 (1535) : « De manera que para todos es Dios, y que a ninguno se niega y se da en todo lugar ; e lo que el pide de quien a el se quiere dar, es que a si mismo se entienda, para que pueda entender su divina voluntad. Y el que se entiende a si mismo y se conoce de rayz, ya esta muy cerca de Dios y de rebragar su amor ; assi como se ha dicho del Monte Thabor e su subida en el libro primero, antes del fin del cap. 3 ; el qual (amor) es fin de toda oracion perfecta, en la cual se ha de buscar a si mismo para se menospreciar y conocerse quien es ; porque conociendo a Dios le sepa reverenciar, todo por honra de Dios, sin buscar provecho alguno suyo, sin querer consolacion, e sin dexar de entender que nuestros merecimientos siempre son dinos de pena ».

(1) *Ibid.*, I, ch. 1, début : « Nuestra anima por aqesso es racional porque es capaz de razon, e con la razon natural que le dio su Hazedor es hecha capaz de Dios, e todas las vezes que dexa de conocer y entender su dignidad quita el conocimiento y reverencia que deus tener a Dios, y dexa de conocer la corrupcion e vileza de su misera materia y presume dentro en si fuera de su humillacion ; y puede con muy gran razon oyr de la boca bien ceuada del amoroso Psalmista aquella cierta palabra, conviene a saber : Nuestra vana presuncion no se humille a conocer y entender la honrra y generosidad en la qual nos puso Dios criandonos capaces de si y de gozarle e poseerle ; e todas las vezes que careze de aqueste conocimiento de Dios y de si misma, todas merece tener tanta e tan misera ceguedad que presuma e quiera honrrarse e dar honra y presuncion a su misera materia ; todas estas vezes le es dicho con gran verdad lo que la autoridad del Psalmista luego añade, conviene a saber : sea comparado a las bestias el hombre que escondiendo en la tierra el marco de la razon, recebido para su conocimiento, se torna, de hombre capaz de razon, hombre bruto ; que (sin falta) se puede llamar bestial quantas vezes presumiendo de si mismo no reconoce su cieno, ni su anima busca a Dios que la crio para si mismo sin averla menester, mas por su sola bondad, para darsele a si mismo con sus immensas larguezas ; e no quiere della mas que entero conocimiento ; sabiendo el ultimo e sumo Bien que ni es possible que el mundo sea conocido sin que sea estimado en nada su miserable valor, ni es possible que el hombre conozca a si sin que abata su miserable soberbia ; ni el anima se conozca sin que procure yr a Dios ; ni es ni puede ser possible que siendo Dios conocido que sea dexado de amar. E porque solo su amor haze al anima racional abil a gozar de las riquezas de Dios para las quales la crio, por esto le dio razon e capacidad con la qual le conociese : por que en conociendolo no podría dexar de le amar ni en amando dexar de gozar del ; e para dalle este investigable gozo es para lo que la crio ; e causa de querer esto, sola es su immensa bondad ».

L'auteur faisait sans doute allusion tout d'abord au Psaume 48, v. 17 : « Ne timueris cum dives factus fuerit homo... ». Ensuite, il renvoie certainement au verset 21 du même Psaume.

(2) SAINT AMBROISE, *Hexaemeron*, VI, ch. 6, n° 39 ; PL, t. 14, col. 256. Autres textes, recueillis par GUILLAUME DE S. THIERRY, *Comm. in Cant.*, PL, t. 15. SAINT BERNARD, *Sermones in Cantica*, s. 35, PL, t. 183, col. 962-965.

III. Les ennemis à combattre

Nous continuerons d'obéir à la prescription de Socrate en étudiant les obstacles opposés à notre salut, les vertus indispensables à l'âme contemplative.

Chair, monde et démon Les agents malfaisants sont représentés par la trilogie : chair, monde et démon, qui remonte pour le moins à saint Augustin¹. Laredo insiste presque exclusivement sur les calamités du monde, prison des esprits, lieu d'exil des âmes, lieu d'incertitude, de pauvreté, d'infirmité et de vieillesse ; monde inconstant et perfide, traître à ses meilleurs serviteurs, « où les agneaux se muent en loups, où les cèdres du Liban sont abaissés, où le cyprés et le laurier eux-mêmes ont produit des épines ». Le chrétien ici-bas est semblable à un citoyen exilé loin de son Roi et de ses proches, relégué dans une île stérile et sauvage, sachant qu'il est condamné à mort, surveillé par trois bourreaux armés d'épées, dont ils le frapperaient si le Roi n'avait délégué un officier de sa cour pour le défendre. C'est notre Ange gardien qui nous assiste contre les attaques du monde, de la chair et du démon. Toutefois, le religieux en son cloître n'est-il pas en grande partie soustrait aux dangers du siècle ? Sans doute, mais par ailleurs, qui a reçu davantage devra rendre un compte plus rigoureux. Au reste, la sécurité n'est jamais absolue. Le mondain court en liberté dans l'arène, au risque de sa vie, pour exciter le taureau ; le religieux, au contraire, domine la corrida du haut de la barrière. Malheur à lui pourtant si, à l'exemple de Judas, il tombe par mégarde entre les cornes de la bête furieuse ! Que chacun, par conséquent, se méfie de soi-même et place tout son espoir dans le secours divin².

Un excellent moyen de prévenir les chutes sera de nous rappeler ce que nous étions avant notre conversion. Il est recommandé au nouveau moine de faire de temps à autre, chaque semaine, par exemple, un examen général divisé en deux temps. Qu'il passe d'abord en revue les fautes graves de la première époque de sa vie, depuis l'âge de raison jusqu'à l'entrée en religion, pour les accuser et les pleurer devant Dieu, en prenant garde de glisser rapidement sur les manquements à la pureté. Il portera ensuite son regard sur les tiédeurs, négligences, pertes de temps, abus des

(1) *De agone christiano*, c. 6 : « Corpus castigandum ut diabolus et mundus vincantur ». PL, t. 40, col. 294. Les *Méditations* du Pseudo-Bernard (PL, t. 184, c. 12, col. 503) renferment un chapitre intitulé : « De tribus inimicis hominis, carne, mundo et diabolo », mais dont Laredo ne semble pas s'être inspiré.

(2) *Monte Siôn*, I, ch. 14, jeudi de la première semaine, où il est répondu à la question : « Où suis-je ? Sur une terre pleine de dangers ». La comparaison du taureau se retrouve chez sainte Thérèse. Voir *Camino de perfección*, édition « Breviario », Burgos, 1922, ch. 39, note finale qui renvoie à l'autographe de l'Escorial : « van tan más seguros que los que van por otro camino como los que están en el cadalso mirando al toro y los que andan poniéndosele en los cuernos. Esta comparación he oído, y pareceme al pie de la letra ».

grâces, rejets des saintes inspirations dont il s'est rendu coupable depuis sa sortie du siècle et regrettera d'avoir si mal correspondu aux avances de l'amitié divine. Tirant parti de ses innombrables tentations, chutes et faiblesses, il aura à cœur de se méfier toujours davantage de lui-même et de redoubler de vigilance à l'avenir¹.

Les anciens péchés ont déposé en nous des tendances perverses : orgueil, sensualité, égoïsme, qu'il faudra également connaître pour en extirper les racines les plus secrètes. Néanmoins, puisque l'expulsion des vices s'identifie avec l'acquisition des vertus, nous envisagerons de préférence avec Laredo le côté positif de la perfection et traiterons plus volontiers des beautés de la vertu que des inconvénients du vice².

IV. L'acquisition des vertus

Nous pouvons ranger les vertus selon leur objet : Dieu, le prochain, nous-mêmes.

Nos rapports avec Dieu seront réglés par la *crainte révérencielle* et l'*amour filial*. Amour intense et enflammé dont les étincelles atteindront aussi le prochain et qui se manifestera par une prière constante, par le recueillement et l'union habituelle à Dieu³.

Reconnaissance envers Dieu Laredo insiste particulièrement sur la *reconnaissance* à l'égard de la divine Libéralité. Au moyen d'une double comparaison, il montre l'énormité de notre dette et comment il nous faut essayer d'en payer au moins une partie. Un enfant, fruit de l'adultère, fut abandonné sur le fumier au milieu de la campagne par sa mère dénaturée. Le roi, au cours d'une chasse, le recueille et ordonne de l'élever

(1) *Ibid.*, I, ch. 13, mercredi de la première semaine. « Par où suis-je venu ? Par des chemins accidentés et ravins ». F° 15 : « Pues como sea cosa llena de seguridad para guardarse en justicia el pobrete pecador no olvidarse qual estava quando seguia la maldad... ». Cf. *Monte Sión*, I, ch. 3, f° 6 v° : « E hase aqui de echar el ojo a la gran bondad de Dios tan cuydadoso de nuestros bienes y de nos enriquecer, y de siempre levantarnos de donde nos dexamos caer ; que de las flaquezas culpables que cometemos, aun nos saca grandes bienes y nos haze gracia dellos ; assi con tales trompiegos que poco menos son caydas, e aun lo son e no pequeñas, para animas que dessean hilar delgado, haze su divina magestad que haya tal conocimiento, dando él tal inspiracion, que no solamente en breve se suelde la quebradura passada, mas que aya tanto aviso en lo presente e tal provision en lo por venir, que de claro y manifeste, se nos muestre su bondad y que el caydo quede tan desconfiado de sí que el acordarse quien es no se le puede olvidar ». *Épître* 2, f° 181 : « E mire que en permitir nro Dios que seamos sujetos a estas tales tentaciones, nos haze que veamos lo poquito que podemos y lo menos que vale nro valor ; porque aqueste conocimiento no es pequeño beneficio, porque en aquestos trances tales se conoce el lodo de nuestro assiento, con el cual alumbrá Christo Jesus los ojos de los que nacimos ciegos ».

(2) *Ibid.*, I, le chapitre 17 (samedi de la première semaine) est consacré à la répression des vices qui alourdissent l'âme en route vers la perfection. « Que porté-je ? Une énorme charge de terre ». Malheureusement, l'auteur, entraîné par la métaphore et l'allégorie, perd aussitôt de vue son sujet.

(3) *Ibid.*, I, ch. 20-22 et 25.

en son palais avec ses propres fils. Quand l'enfant eut grandi, le roi l'appela : « Tu as déjà compris, lui dit-il, que tu n'es mon fils que par adoption. Il est bon pour toi de le savoir et de ne jamais l'oublier, afin que de la sorte tu attaches un plus grand prix à mes largesses. Pour moi, cependant, je te veux traiter absolument comme le fils de ma chair et l'héritier légitime de mon royaume, car je t'aime et me complais en toi. Je ne te demande en échange qu'une seule chose : ne perds jamais de vue la vérité de tes origines et aime-moi à ton tour. » Hélas ! le jeune homme renia plus tard son bienfaiteur et s'en alla vivre au loin. Mais, quand il revint humilié et repentant à la maison paternelle, le roi sortit à sa rencontre et lui rendit tous ses anciens privilèges. Le prodigue avait, durant ses pérégrinations, contracté la lèpre du péché : le roi étendit les bras et tint à donner son propre sang pour rendre la santé au fils de son amour. Telle est l'histoire des âmes régénérées et adoptées par le Père céleste et qui osent encore l'offenser : Dieu, cependant, pardonne sans jamais se lasser, pourvu que l'homme reconnaisse sa bassesse native, sa condition première d'esclave ingrat et pervers, en sorte que, s'estimant à sa juste valeur, il apprécie davantage les faveurs dont la Bonté infinie est toujours prête à le combler¹.

Malgré ses immenses obligations, le chrétien a pourtant le moyen d'être en quelque manière quitte envers son divin Créancier ; la deuxième similitude va le faire comprendre. Un pauvre cultivateur, qui devait mille ducats à un très riche marchand, ne pouvait pas même lui en rendre un seul. Mais le marchand, dont la générosité égalait la richesse, lui dit : « Je vois que malgré ta bonne volonté tu es incapable de rien payer. Je te remets donc la somme de 990 ducats. Désormais tu ne m'en devras plus que 10, dont tu me verseras chaque jour un maravédis. Non pas que j'en aie besoin, car je pourrais aussi bien te remettre la dette au complet, je veux seulement que jour et nuit et à tout instant tu te reconnasses mon obligé et que tu penses à la faveur que je te fais. » Dès lors, plus le pauvre homme considère sa misère, plus il est rempli d'amour et de gratitude envers son bienfaiteur. Et il a soin de lui apporter avec joie et respect son tribut quotidien. Le marchand est charmé de tant de délicatesse et, quand son débiteur lui a versé cinq ou six maravédis, il lui donne gracieusement six ou sept réaux, ou même dix ducats, en disant : « Voilà pour toi. Emploie cet argent à vivre largement et à te distraire, et surtout n'oublie pas notre contrat. » De temps à autre, pour mettre son client à l'épreuve,

(1) *Ibid.*, I, ch. 29 : « Ya yo se que has entendido que no eres hijo legitimo : e bien es que assi lo sientas porque te acuerdes de ti y estimes mas mis larguezas... e no quiero mas de ti salvo que conozcas esto y me quieras pues que te quiero ». Et plus bas : « E cierto es que a mi me dizen y devolo conoser de mis obras y de mis flacos desseos, que no soy hijo legitimo, mas yo no me curo desso (algunos espacios), porque otra cosa conozco en las entrañas benignas de mi dulcissimo rey ; mas el, por me querer dar mas y mayores mercedes, quiere que yo conozca esto, porque teniendome en menos tenga sus dones en mas, e lo que quiere de mi es que ande a su voluntad, que esto es estar en su presencia ».

il passe des semaines sans lui témoigner aucune marque d'amitié. Celui-ci continue d'acquitter fidèlement sa dette et, craignant d'avoir contristé son protecteur, examine rigoureusement sa vie pour en retrancher tout ce qui pourrait lui déplaire. A la vue d'un si rare dévouement, le généreux marchand multiplie encore ses cadeaux. Que signifie cet apologue ? La créature ne saurait rien offrir au Créateur qu'elle ne l'ait d'abord reçu de Lui. Notre amour et nos prières surélevés par la grâce sont l'unique maravédís que nous puissions présenter à la banque du Ciel. Mais Dieu nous avance aussitôt cent ducats ; ainsi, à mesure que nous payons, notre dette ne fait qu'augmenter¹.

De ce qui précède, il résulte que la connaissance de nous-mêmes nous prépare à la connaissance de Dieu, et réciproquement, plus on connaît Dieu, moins on s'estime soi-même. La véritable et profonde humilité ne s'acquiert que dans la quiétude, dans la contemplation parfaite, très haute et toute spirituelle de l'inaccessible Divinité². L'homme, surtout

(1) *Ibid.*, I, ch. 30 : « Nos da a entender lo poquito que podemos de nuestras deudas pagar... Pero porque cada día, cada noche y cada rato veays la buena obra que os hago y siempre os conozcays ser deudor... Quanto el pobre conosce mas su pobreza, tanto es combidado a amar su enriquescedor, por lo cual comienza a producir despiertos actos de amor... ».

Le ducat d'or valait 7 francs d'avant 1914. Le ducat d'argent 2 fr. 75. Un réal, 25 centimes. Un maravédís correspondait à la 34^e partie du réal, soit à 0 cent. 735. Il fallait donc 34 maravédís pour constituer un réal ou 25 centimes.

(2) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 11, f^o 159 v^o : « Es de entender que la llave deste juego esta en la prompta humildad, y la mayor humildad tiene el que mas gusta a Dios en la mas prompta oracion, y la mas prompta oracion esta en la mayor quietud... Y es necessario sin falta que el que a Dios conoce mas, se tenga por muy mas vil e digno de desechar de la presencia de Dios ante quien se abrasan los seraphines... ». *Ibid.*, f^o 160 : « E la mas pura humildad es quando aquel que la possee piensa y cree que no la tiene y la busca en mil maneras, e buscandose a si en ella nunca se puede hallar, tan poco como a ella en si y esto le haga ser cuydadoso en dessearla e la buscar ; porque escrito esta que la virtud se perfecciona en la enfermedad. Y los nuevos como yo han de trabajar de conocer a si mismos para conocer (en lo que es possible) a Dios ; mas los muy aprovechados en quieta contemplacion han de conocer a Dios para conocerse a si mismos en mas perfecta humildad ». *Monte Sión*, 1538, III, ch. 33, f^o 157 v^o : « Y la verdadera e perfeta humildad no se alcanza sin verdadera y perfecta contemplacion ; porque es assi que en vuestra consideracion procurays de conoceros y os comenzays a humillar, y en la meditacion de los misterios de Christo y en su estremo menosprecio va creciendo la humildad y haciéndose pronta en vos. Mas en la contemplacion quieta de la inacessible Divinidad, tanto quanto mas vays perseverando tanto mas se os va esclareciendo el anima, y tanto mas va creciendo en conocimiento bivo ; el qual bivo conocimiento de la immensidad increada haze que reputeys a vos mismo hasta venir en su presencia a ser nada ». *Épître*, 5, 1538, f^o 187 : « E assi como los que comiençan a entrar a la vida contemplativa les es mucho necessario buscar su miseria en si mismos por solo se conocer, para se menospreciar ; assi los que ya han passado ciertos años por aqui e llegan al puro espiritu, no hay donde tanto estos hallen su pobreza e su natural miseria e su nonada poder como en la contemplacion del puro espiritu que es quieta ; que quien mas conoce a Dios presume menos de si e nunca en poder por si se esfuerça o puede esfuerçar. E la cosa mas agena del puro spu o del puro espiritual es el presumir de si ; mas metese so la tierra, e tanto mas so la tierra quanto Christo le levanta mas a las cosas invisibles por la contemplacion quieta que es sola de puro espiritu ».

au début de sa conversion, devra donc pratiquer sans cesse un double mouvement alterné : qu'il monte mille fois de soi vers Dieu et que mille fois il redescende de Dieu vers soi, à l'exemple des aiglons qui, encouragés par leurs parents, s'élèvent vers les hauteurs, et retournent vite au nid tant que leurs ailes ne sont pas entièrement développées¹.

Laredo conseille encore de chercher dans les trois facultés de l'âme l'image de la Trinité, mais cet acte, ajoute-t-il, n'appartient pas aux commençants ; il se rattache à la haute contemplation de la Divinité, et nous en reparlerons dans la suite².

Comprendre La connaissance de nous-mêmes, qui ordonne notre vie par le prochain rapport à Dieu, influe pareillement sur nos relations avec le prochain. Savoir la vérité sur soi, c'est la savoir sur tous les hommes. La prudence nous fera donc un devoir de ne pas mépriser ou juger nos compagnons d'infortune, car devant Dieu nous sommes tous également coupables, misérables et dignes de condamnation. Il y a certes des justes et des pécheurs : mais nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était davantage aimé de Dieu ; les vertus que nous croyons posséder sont un pur effet de la Libéralité céleste, que l'Auteur de tout Bien pourrait sans injustice nous ôter pour les reporter sur des âmes égarées et prêtes à se convertir. Une allégorie vient illustrer la pensée de Laredo. Un potier qui avait fabriqué onze vases d'argile de même forme, matière et grandeur, en désigna six pour être vendus au dehors et garda chez lui les cinq autres : dans le premier il déposa des perles précieuses, dans le second des pièces d'or, dans le troisième des réaux d'argent, dans les deux derniers des monnaies de bronze et de cuivre. Pourquoi les six premiers vases (qui représentent les infidèles) ont-ils été rejetés ? Mystère de l'élection divine. Pourquoi, parmi les chrétiens, les uns reçoivent-ils des grâces de choix, tandis que les autres n'ont que des monnaies de billon ? Parce que le

(1) *Ibid.*, I, ch. 21 : « Aun os digo que el maestro de esta doctrina assi como aguilu rebuela sobre sus hijos que aun no han salido del nido e los incita a bolar, porque suban y descendan a inquirir su mantenimiento ; mas que se vayan e buelvan e no se desabracen del nido hasta que tengan las plumas suficientemente rezias. Assi es que nuestra aguilu caudal, que muy mas que halcon sacre se ceva en el corazon, bolatea sobre sus agraciados hijos que aun perseveran en el nido del proprio conocimiento de si mismos, y de alli los levanta porque vayan a buscar desde si a su immenso Hazedor, para que en solo el tomen su mantenimiento ; mas que suban y descendan e siempre den buelta al nido hasta que las plumas con que se van e dan buelta, que son santos pensamientos, ayan hecho abito de la frequentacion de las vezes que han comenzado a bolar por mental contemplacion ; porque assi yendo e bolviendo dende el nido a su Factor y de su Dios a si mismos, sigan el exemplo delicado de los sanctos animales que yvan y daban la buelta ; porque assi lo ha de hazer el diestro contemplativo : yrse mil vezes a Dios e otras mil bolverse a si a ver su reputacion, qué tanto es lo que aprovecha y en qué tanto desfallece. Assi que aguilu es mi Dios que aveza a bolar sus hijos e a mirar al claro sol de justicia que es nuestro dechado, Christo ; e los higieos de esta aguilu son las animas contemplativas cuyos cuerpos son sus nidos, los quales nunca las animas tales han de dexar, sino en cotidiano examen traerlos a justicia e juicio, quanto al servicio de Dios y al reconocerse a si ».

(2) *Ibid.*, 1535, III, ch. 22.

céleste Fabricant l'a ainsi disposé. Mais, s'il plaisait au potier de reprendre aux vases les trésors qui leur sont étrangers, ils redeviendraient parfaitement égaux et n'auraient tous en propre que le vide et le néant¹.

Ne pas mépriser le prochain, c'est bien ; nous devons encore compatir à son malheur et soulager ses misères, surtout s'il est malade. Le vrai contemplatif n'hésite jamais à interrompre sa prière, du moins quant au recueillement extérieur, lorsqu'il s'agit de pratiquer la *charité* et l'*obéissance* ; vertus qui, particulièrement chez les âmes plus avancées, favorisent l'esprit d'oraison et de recueillement intérieur².

Humilité La science de nous-mêmes conduit à l'*humilité*, qui consiste à **Patience** nous connaître tels que nous sommes et « jusqu'à la racine », quant au corps et quant à l'âme, ainsi qu'il a été dit précédemment³.

L'humilité est le fondement indispensable à toute vie chrétienne et religieuse, car le Père veut être adoré selon la vérité. L'humilité, pour reprendre l'expression de Laredo, « est la clé du jeu » de la Perfection. Il veut sans doute dire, à la suite d'Osuna, que l'âme spirituelle joue à qui-perd-gagne avec son Dieu. Pour gagner ici, il faut tout perdre ; pour grandir, il faut s'abaisser⁴.

Il y a cependant de faux dévots qui vont partout s'écriant : « Je ne suis qu'un méchant, un impie, je ne mérite pas le pain que je mange », et seraient bien fâchés si quelqu'un les croyait et répétait leurs propos. L'humble authentique pense sincèrement que toute parole serait faible pour exprimer sa vileté, en vient à ne plus ressentir pour soi que du dégoût et serait heureux si tous les hommes pouvaient, sans manquer au précepte de la charité, le connaître et le mépriser. Voilà l'unique motif qui l'empêche de publier ses péchés. Néanmoins, s'il lui arrive d'être insulté dans la rue, il regrette l'offense faite à Dieu, mais se réjouit d'avoir reçu le seul traitement qui lui soit dû en justice⁵.

(1) *Ibid.*, I, ch. 20. Voir une comparaison semblable, *ibid.*, I, ch. 7.

(2) *Ibid.*, I, ch. 23 : « E son obediencia e caridad, las quales e cada una dellas ha de sacar al frayle de la oracion (digo de exterior recogimiento), porque para el interior muchas mas vezes ayudan que no son impedimento, mayormente a los que ya en la oracion andan mas exercitados ».

(3) *Ibid.*, I, ch. 3 : « E para negar el hombre a si mismo su propria y sensual consolacion, conviene que se conozca de rayz porque se estime en el precio despreciado que mercesce su valor... ».

(4) *Ibid.*, I, ch. 4 : « Fundados en la humildad que es la llave deste juego (e sin ella todo es nada) todos oemos entrar al desierto del monte de la alta contemplacion ». Et *Monte Siôn*, 1535, III, ch. 11 : « Muestra en que se ha de conocer la humildad en la oracion y que en ella esta la llave de todo aprovechamiento... Es de entender que la llave deste juego esta en la prompta humildad ; y la mayor humildad tiene el que mas gusta a Dios en la mas prompta oracion... ». Comparer avec Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario*, U, ch. 4 : « La humildad sabe muy bien jugar a la gana pierde, que no haciendo posteta alguna lo gana todo... ».

(5) *Ibid.*, I, ch. 3 : « Y no basta conocernos con la manera ordinaria que se remata en dezir q soy malo y que no conosco a Dios, ni merezco el pan que como e lo demas que aqui se suele dezir, con tanto que no me lo digan otros ni piensen esto de mi. No assi, no assi, que aquesto es casi fingido y no basta para nuestra humillacion ;

L'humilité a pour filles la douceur, la mansuétude, la paix intérieure et, pour tout dire en un mot, la *patience*, si nécessaire à la vie d'oraison. La patience, le contemplatif la demande au Seigneur des Vertus, qui seul peut la lui accorder. De plus, il prévoit les occasions où il lui sera donné de souffrir quelque chose pour son pacifique Roi : aux blâmes des Supérieurs, il oppose un respectueux silence et désarme ses égaux ou inférieurs par un aimable sourire. Enfin, comme la Règle de saint François le prescrit, il prie pour ceux qui le persécutent, le reprennent et l'accusent¹.

Surveiller ses paroles Arrivé à ce degré d'énergie et de maîtrise de soi, le spirituel aura moins de peine à dompter sa *langue*. Laredo, à ce sujet, donne cinq avis à son disciple : *a)* Ne jamais dire que ce qui est rigoureusement vrai. Les restrictions mentales, les demi-vérités, les mensonges légers, permis ou tolérés chez les chrétiens ordinaires, seraient d'une suprême inconvenance pour une âme qui aspire à la perfection. — *b)* Éviter toute expression malsonnante. — *c)* Ne parler du prochain que pour en dire du bien et fuir toute médisance ou détraction. — *d)* Supprimer les paroles oiseuses. — *e)* Ne tenir que des propos utiles, ayant, par exemple, un but de charité ou de discrétion².

Mortification corporelle En dernier lieu, la connaissance de soi conduit à l'ascétisme. Le meilleur moyen de réprimer nos tendances perverses sera de nous entraîner à la douleur librement acceptée. L'homme qui se

porque para conversar con Christo que es suma sabiduria y es espejo de humildad, mas fundamento requiere : que por cierta cuenta y reglas venga a conocimiento de quien es hasta aver asco de si ; y que sepa que tiene pocas palabras para poder intimar lo vero de su vileza ; y que lo que el siente de si y sabe, esso dessearia que todos supiesen, si sin ofensa de Dios lo pudiesen saber ». *Ibid.*, I, ch. 5, f° 8 : « Halle en si el conocimiento de su propria estimacion, no solamente queriendolo para si, mas aun desseando que los otros le tuviesen por quien en la verdad es, en quanto sin ofensa de Dios pudiesse ser de los hombres conocido, atribuyendo a la misericordia divina solamente el bien que conoce en si ». *Ibid.*, III, 1535, ch. 11. Cf. Osuna, *loc. cit.*, ch. 4. Alonso de Madrid, *Arte para servir a Dios*, II, ch. 6.

(1) *Ibid.*, ch. 24 : « Porque la experiencia ha mostrado aun hartas vezes a mi que, quando no estribo bien, me hallo siempre burlado y nunca ay en el anima movimiento de impaciencia quantoquiera sea sutil que no haga muy gran daño en estorvo a la oracion... El que dessea aprender paciencia conozca que no la tiene ; y si la puede algunas vezes tener, es porque Dios se la da tan sin merecimiento como las otras virtudes ; e sabiendo que ni la tiene de suyo ni es capaz (por si) para la poder tener, que se provea dentro en si antes que al caso se ofrezca la ocasion de perderla e que yendo a hablar o tratar con alguno que a perderla le podra dar ocasion, piense primero lo que aquel le podra dezir e aun mas ; y proponga firmemente de sufrir quanto viniere por hazer plazer a su pacifico Rey. Y si fuere con el menor o su ygal, que dissimule con risa ; y si con otro mayor, que calle o muestre humildad ; que Dios volvera por el... ».

(2) *Ibid.*, ch. 19 : « Muestra cinco condiciones en la guarda de la lengua ». « En cinco cosas se dixo que se ha de guardar la lengua. La primera en nunca hablar palabra que no sea entera verdad, porque media verdad es quando el que es de algo preguntado responde en su intencion con verdad, y, en el (*sic*) del que le pregunta, con dissimulacion, sin que pronuncie mentira ; e aunque esto no sea en el comun culpa, no lo dexara de ser en anima particular que quiere hilar delgado para esperar con pureza visitaciones de Dios ».

connaît, pense Laredo, ne peut plus flatter son corps¹. Et le *Mont Sion* insiste sur la nécessité des jeûnes, sur l'abstinence du vin et des viandes, sur les avantages des longues veilles et autres saintes rigueurs, odieuses aux relâchés, mais toujours en faveur aux époques de sainteté.

Cependant, les pénitences corporelles ne doivent en aucun cas porter tort à la vie de prière ni devenir un obstacle à l'accomplissement de nos devoirs d'obéissance et de charité. Aussi, avant d'embrasser de nouvelles mortifications, sera-t-il bon de faire une heure d'oraison, de se rappeler les lois de la discrétion et de consulter les supérieurs ou des âmes contemplatives. Il faut, en outre, bien rectifier son intention, surtout si l'on vit en communauté : celui qui se mortifierait par vaine gloire mériterait d'être appelé martyr de Satan. L'humble pénitent dissimule autant que possible ses privations et se garde de juger ses voisins ; il peut arriver, en effet, que quelqu'un gagne autant de mérite en mangeant, que d'autres en jeûnant².

En résumé, d'après le *Mont Sion*, la connaissance de soi est à la base de toute vie parfaite. Elle nous apprend, d'une part, à mépriser notre corps et à le réduire en servitude ; d'autre part, à estimer la noblesse de notre âme, appelée au sommet de la contemplation. Pour atteindre ce but, nous devons également nous renoncer, déraciner les vices de la volonté, pratiquer la vertu. Le spirituel conscient de sa misère s'élève ensuite à la connaissance du Bien suprême : de la grandeur, de la miséricorde et de la libéralité divines.

Laredo ramasse son enseignement en une série de comparaisons médicales. Ainsi que, pour guérir une grave maladie, il faut d'abord établir le diagnostic exact, de même l'homme ne saurait parvenir à la parfaite santé spirituelle, c'est-à-dire à la contemplation divine, sans la connaissance de lui-même, de la faiblesse de ses forces, de l'inanité de ses mérites.

(1) *Ibid.*, I, ch. 3 : « Como es imposible conocer a Dios sin le amar, assi es imposible conoserse el hombre y dessearse regalar ». Voir la même pensée à l'*Épître* 12, édit. 1538, f° 198 : « Porque assi como es imposible ser nro Dios conocido y dexar de ser amado, assi ni es ni puede ser que el hombre que se conosce a si mismo, que tal es y que merece, sufra ser de si mismo regalado. Donde se deve notar que tanto quanto alguno tiene mas cuidado de su cuerpo, tanto entienda que ignora mas en si mismo lo que devia conocer ».

(2) *Ibid.*, I, ch. 31-34. Spécialement ch. 31, f° 43 : « Mas mirad que discreta abstinencia tanto tiempo se puede llamar discreta quanto no impidiendo las obras de caridad e obediencia, os ayuda a vacar a la oracion ; e quando empide algo de aquesto luego se deve alloxar e tomar lo necessario ; y en teniendolo tomado, bolver luego a lo dexar que este es modo de durar entre esta nuestra flaqueza ». F° 43 v° : « Y el que haze abstinencia por desseo de ser notado, es martyr de Satanas ».

I, ch. 33, f° 47 : « Mas quando os topardes con algun contemplativo muy exercitado, comunicaos y tomad consejo con humilde voluntad... Mas si el que os da el consejo es perlado y qual Dios quiere que sea, como lo son los muy mas, quietaos en su parecer, confiad mucho en lo que le pareciere, porque nunca os faltara lo que puede la obediencia que es madre de la oracion ; y es tanto su familiar compañera que, si estan juntas las dos, nada ay que no sea possible al hombre que tiene fe ».

I, ch. 33, f° 45 v° : « Ya puede ser que los otros tengan mas merecimiento comiendo que yo ayunando... ».

La connaissance de soi, condition primordiale de guérison, agit à la manière d'une diète qui fait tomber la présomption. C'est aussi l'agent approprié des évacuations qui s'imposent. L'amour divin ne peut envahir les entrailles de l'âme si auparavant les affections contraires ne lui cèdent la place. Lorsque saint Paul se convertit, il lui tomba des yeux comme des écailles et, aussitôt après, il put manger et restaurer ses forces : la connaissance de soi nettoie le regard de l'intelligence et la rend capable de fixer Dieu, dont la contemplation devient sa nourriture¹.

(1) *Monte Sión*, 1538, *Épître* 12, f° 197 : « El verdadero remedio de la entera valitud o acabada sanidad aun no consiste en solo esto : Porque tomar nuestra cruz es medio, cuyo principio esta en haver negado a nos mismos los sensuales apetitos con proprio conocimiento : De manera que aquesta negacion propria, este proprio conocernos, este tomar nra cruz es verdadero principio ; ... Y el conocimiento proprio que me trae por ciertas reglas a conocer quien soy yo, es muy principal parte del remedio al principio de la cura desta nuestra enfermedad. Porque aqueste conocernos sirvenos de buena dieta, y adelgaza y enflaquece nra propria presuncion. Y como sea imposible curar bien la enfermedad sin conocerla primero, assi ni es ni puede ser possible (sin nuestro conocimiento, sin nuestra estimacion propria, sin entendernos quien somos e lo poco que podemos, e la muy propria flaqueza de nuestros merecimientos) alcanzar la sanidad perfecta que esta en conocer a Dios por la contemplacion quieta. Donde assi como la medida del amor esta en el conocimiento del bien que ha de ser amado, assi la medida de aquel tal conocimiento esta en no ignorar el contrario de aquel bien que queremos conocer, que es qualquier impedimento que conturba la conciencia. Porque para que el amor que conocer procuramos haga entero henchimiento en las entrañas del anima, menester es evacuarlas muy primero de la contraria afecion que antes las tuvo ocupadas ; y de aquesta evacuacion es muy apropiado agente el propio conocimiento... »

« Assi que la cura perfecta desta nuestra enfermedad cronica, diuturna o larga, e insensible, contagiosa y de muchos posseya, y sentida de muy pocos, esta en procurar el amor del bien immenso. Este amor requiere conocimiento e, a aqueste conocimiento de los soberanos bienes, es menester que antevenga el conocer nros miserables males. Porque aqueste conocernos esclarece nra vista intelectual, con la qual podemos ver nra refecion y tomar matenimiento y refocilar las fuerças para hazer nueva vida ; sabiendo que, quitadas o salidas las motas o como escamas de los ojos de sant Pablo, pudo recibir el manjar sustentativo... Assi es que, a cada qual que nro benigno Dios da conocimiento de si, le alimpia los ojos del anima que son claro entendimiento, quitando del los escamosos y escabrosos impedimentos. Y con este conocimiento que recibe de si mismo e con su reputacion, se aclara luego su vista para conocer su Dios, e para desconocer toda su sensualidad... Assi que la felicidad de la salud de nra anima en lo que ella de su parte puede a si misma ayudar, correspondiendo a su Dios, comienza y tiene principio en proprio conocimiento ; y el medio consiste en seguir las pisadas del Cordero de Dios, Christo, tan por morosa y amorosa meditacion quanto por rigurosa y esforçada imitacion. La perfeccion de nra salud consiste en venir por el tal principio y medio a reconocer la divina conversacion por quieta contemplacion, la qual se comienza aqui, y en ella posseen los sanctos la possession divina por espejo de la criaturas con escuridad, y alla sin algun impedimento ». L'allusion à saint Paul se trouve dans Richard de Saint-Victor, *Benjamin major*, III, ch. V, col. 116.

Voir *Monte Sión*, I, ch. 28, f° 37 v° : « Y pienso que es vana cosa quererse el anima levantar a contemplar las grandezas de la immensidad de Dios antes que busque la luz del proprio conocimiento, e se pueda levantar despues que se aya assentado a considerarse a si ». *Ibid.*, *Épître* 2, f° 181 : « pues esta muy a la clara y patente que querer gozar en cierta quietud con Dios sin los trabajos de Xpo Jesus es tan fuera de sazón como querer yr a conocer a Xpo sin primero aver buscado mi lodo e nada poder e mi misero valor ».

V. Les sources

Pourrions-nous savoir à présent les origines du socratisme de Laredo ? Trois foyers d'influence possible seraient à signaler : les Pères de l'Église, les mystiques du Moyen-Age, les livres espagnols du xvi^e siècle à ses débuts.

Pour le sujet qui nous occupe, l'auteur du *Mont Sion* n'est pas le disciple des Pères. Il ignore parfaitement Origène, saint Ambroise et même saint Augustin. Il a cependant lu de très près les *Moralia* de saint Grégoire et lui emprunte des passages significatifs sur la nécessité de rapporter à Dieu nos mérites, sur l'humble souvenir de nos égarements, sur la difformité du mensonge. Mais cela ne suffit pas, tant s'en faut, à expliquer l'estime de Laredo pour le *Nosce teipsum*¹.

C'est à l'école des spirituels du Moyen Age, des Cisterciens et des Victorins, qu'il a compris l'importance fondamentale de l'oracle traditionnel. Du Pseudo-Bernard, l'auteur pessimiste des *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, il partage la complaisance à rabaisser notre superbe et à étaler les misères de notre chair mortelle. Il connaît encore mieux Richard de Saint-Victor, qui lui a sans doute inspiré d'identifier la voie purgative avec la première étape de la *Montée du Sion*, c'est-à-dire avec la connaissance de soi².

Parmi les traités spirituels composés ou traduits en espagnol avant 1535 et qui parlent de la connaissance de soi, signalons l'*Ejercitatorio* de García de Cisneros et l'*Enquiridion* d'Érasme. Mais Laredo a-t-il eu ces livres entre les mains ? Plus probablement il a connu les Révélations d'Angèle de Foligno et les lettres de Catherine de Sienne, deux saintes qu'il nomme parmi les grands modèles des âmes généreuses. Enfin, je

(1) *Moralia*, PL, t. 76, col. 225 : « Coronas namque suas ante thronum Domini mittere (*Apoc.*, IV, 10) est certaminum suorum victorias non sibi tribuere, sed auctori, ut ad illum referant gloriam laudis a quo se sciunt vires accepisse certaminis ». Cité dans *Monte Sión*, I, ch. 32, en espagnol. — *Moralia*, t. 76, col. 21 : « Nemo justus nisi Dei illustratione, non comparatione... Ne contra auctorem suum homo superbiat, consideret unde huc venit et intelligat quid sit ». Cf. *Monte Sión*, I, ch. 20 et 25. — *Moralia*, t. 76, col. 40 : « Summopere enim cavendum est omne mendacium, quamvis nonnunquam sit aliquod mendacii genus culpae levioris... Hoc quoque mendacii genus perfecti viri summopere fugiunt... ». Cf. *Monte Sión*, ch. 19. — *Moralia*, t. 76, col. 120 : « Bona opera etsi humilitate occultanda, necessitate tamen aliquando publicanda ». Laredo applique ces mêmes principes à la mortification extérieure dans la vie de communauté, *Monte Sión*, I, ch. 32-33.

Nous lisons également dans les *Moralia*, t. 76, col. 752 : « Sancti itaque viri dum divinitatis sententias audiunt, quanto magis contemplando proficiunt, tanto amplius despiciendo quod sunt, aut nihil, aut prope nihil se esse cognoscunt ». *Ibid.*, col. 753 : « Quanto enim quisque se minus videt, tanto sibi minus displicet ; et quanto majoris gratiae lumen percipit, tanto amplius reprehensibilem se esse cognoscit ». Voir aussi le Commentaire de saint Grégoire sur le *Cantique*, PL, t. 79, col. 490 : « Si ignoras te, o pulchra inter mulieres... ».

(2) Au sujet de Richard et du Pseudo-Bernard, voir *supra*, ch. 8, § 1.

tiens pour assuré qu'il a médité les textes sur l'humilité de ses confrères en religion Alonso de Madrid, Francisco de Osuna et Harphius¹.

Quoi qu'il en soit des influences certaines ou probables mentionnées ci-dessus, Laredo est sans conteste le premier auteur espagnol qui ait accordé une si large place en sa synthèse spirituelle au socratisme chrétien. Sa pensée est nettement résumée dans la prière qu'il propose aux commençants de réciter au début de l'oraison et qui rappelle le « *noverim me, noverim te* » de saint Augustin :

« O souverain Roi, Dieu incompréhensible et notre Maître universel ! Devant votre Majesté les séraphins brûlent d'amour, les puissances du Ciel tremblent, les princes de la terre vous servent et vous révèrent, tandis qu'à votre seul nom les chefs de l'enfer frémissent et s'épouvantent. Moi, misérable pécheur, tel que vous, Seigneur, me connaissez, je confesse que vous êtes mon Dieu, et dans l'affirmation de cette vérité et de toutes celles qu'enseigne notre sainte Mère l'Eglise, je proteste, avec votre aide, vouloir persévérer toute la vie et jusqu'à la mort. Seigneur, mon Dieu,

(1) *Monte Sión*, I, ch. 32, f° 45 : « Que quereys de aquestos hombres barvados, destos cuerpos varoniles, diputados al rigor que las mugeres nos muestran para nuestra confusion ? Aveya leido a sancta Clara, nuestra Angela de Fulgino, sancta Catherina de Sena, sancta Paula y las demas ? ».

Les Révélations de sainte Angèle de Foligno († 1309), traduites en castillan, virent le jour à Tolède en 1510. Cf. *Le livre de la Bienheureuse sœur Angèle de Foligno du tiers ordre de Saint-François. Documents originaux édités et traduits par le Père Paul Donceur*. S. J., Paris, 1926. Nous lisons à la première partie, prologue, p. 33 : « Le cinquième Pas est connaissance de soi, car déjà un peu illuminée l'âme ne voit en soi que défauts ». Et deuxième partie, XIII, p. 245 : « Lettre à ses Fils... Je suis tellement liée que je ne puis envoyer des lettres ni à vous ni à d'autres, ni dire paroles spirituelles, sinon ces choses banales. Et, en tout le monde, je n'ai plaisir à dire aucune chose, sinon seulement deux, savoir, connaître Dieu et soi-même ; savoir, gérer continuellement en sa prison et ne jamais sortir de sa prison... ». Angèle de Foligno est citée au *Monte Sión*, 1535, III, ch. 7.

Les lettres et oraisons de sainte Catherine de Sienne († 1380) furent également publiées en espagnol par les soins du cardinal Cisneros, Alcalá, 1512. La doctrine de la tertiaire dominicaine peut se résumer en cette déclaration que lui fit un jour Notre-Seigneur : « Sache, ma fille, que je suis celui qui est, et que tu es celle qui n'est pas ». Elle écrivait dans une lettre au Père Mathieu de Tolomei, dominicain : « Il faut que ceux qui sont arrivés à l'amour du Père, ceux qui sont ses enfants ou veulent le devenir, entrent et s'enferment dans la *connaissance d'eux-mêmes* : c'est la cellule que l'âme doit habiter. Dans cette cellule elle en trouve une autre, celle de la *connaissance de la Bonté divine à son égard*... ». Citation tirée de *La Vie spirituelle*, t. VIII, avril 1923, p. 111.

Dès 1511, la vie de sainte Catherine de Sienne par le Bienheureux Raymond de Capoue (traduction du P. Antonio de la Peña, O. P.) avait paru chez Guillén Brocar, imprimeur d'Alcalá, et aurait eu deux éditions à trois mois d'intervalle, 27 mars et 26 juin. Une autre édition est signalée beaucoup plus tard : Medina del Campo, 1569. Cf. Catalina GARCÍA, *Ensayo de una Tipografía Complutense*, Madrid, 1889, p. 7-8. — Pérez PASTOR, *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid, 1895, p. 157-158.

Érasme, dans son *Enchiridion*, traduit en espagnol en 1526, s'inspire, lui aussi, du « *Nosce teipsum* » ; bien plus, il interprète à la manière traditionnelle le contresens du *Cantique des Cantiques* (I, 7) : « Si ignoras te... ». ERASMO, *El Enchiridion o Manual del Caballero cristiano*, edición de Dámaso ALONSO, prólogo de Marcel BATAILLON, Madrid, 1932, p. 155-157, 168 et 171.

accordez-moi votre grâce, venez au secours de ma pauvreté, protégez l'orphelin que je suis ; daignez m'admettre durant cette heure à la participation des célestes trésors que vous communiquez à qui bon vous semble dans la secrète oraison. Faites que je vous y connaisse, afin de vous révéler, et que je me connaisse, afin de m'humilier devant votre Bénignité. Voilà ce que je vous demande par Vous-même, et par les mérites de la Mère toujours Vierge, de l'Église triomphante et de l'Église militante, qui tous procèdent du cœur du Christ, notre Dieu et Seigneur¹. »

(1) *Monte Sión*, I, ch. 10, f° 12 : « Que os conozca en ellos (dans les trésors) e os pueda reverenciar ; e conozca quien yo soy y me humille en la presencia de vuestra Benignidad... ».

Comparer avec *Ibid.*, ch. 6, début : « El intento que ha de llevar el anima a la oracion ha de ser lo que a ella en esta vida mas le cumple, que es buscar el conocimiento de Dios inmenso para le reverenciar, y el suyo proprio para tenerse en el despreciado precio que merece su valor y desseandose hallar a si, quierase con trabajos e miserias, pues que entre tantos esta... E buscandose a si misma, hallara la verdad que han de buscar en si los que han de adorar en espiritu... ».

Thérèse d'Avila montre à l'évidence qu'elle connaît l'apologue du riche marchand et du débiteur pressé (cf. *supra*, p. 227), quand elle écrit : « Y si con servir mas quedamos mas deudores, qué es esto que pedimos, pues si pagamos un maravedi de la deuda, nos tornan a dar mil ducados ? » (*Vida*, ch. 39, § 16, p. 335, éd. *Breviario*). Réminiscence très significative, quoique peut-être inconsciente.

Comparer avec *Monte Sion*, I, ch. 30, f° 40, r° : « Veys esta comparacion ? Assi es lo que podemos pagar a nuestro muy gran Señor : que por un Maravedi rescebimos cient Ducados, e aquel que paga mejor se haze deudor de mas, siendo assi que nada puede pagar si no le da con que pague su Dios de quien es deudor ». [En manchette : « Para mas provecho falta la consolacion al contemplativo a vezes. Quando Dios no nos regala le hemos de servir mejor »]. Cf. Gaston ETCHEGOYEN, *op. cit.*, p. 267-268, qui ne signale pas le texte de la *Vida*.

CHAPITRE XIV

CONNAISSANCE ET IMITATION DE JÉSUS-CHRIST

A la connaissance de soi, il est indispensable de joindre la méditation des mystères du Christ crucifié. Les deux exercices, loin de s'exclure, se prêtent un mutuel concours et l'on aura tout avantage à les pratiquer parallèlement. Nous examinerons d'abord l'importance de la dévotion à la Sainte Humanité dans les voies purgative et illuminative, ou, autrement dit, durant les deux premières étapes de la montée du Sion. Nous verrons ensuite dans quelle mesure une telle dévotion peut coexister, dans la pensée de Laredo, avec la contemplation parfaite et toute incorporelle de l'inaccessible Divinité.

I. Le Christ, avec sa Croix, médiateur nécessaire

Jésus seul	« L'âme qui désire s'élever à la haute contemplation...
donne accès	doit en premier lieu bêcher, creuser et approfondir
à la contemplation	suivant des règles appropriées jusqu'à découvrir sa

misère, pauvreté, petitesse et son véritable néant, à tel point que la plus belle des femmes se tienne pour ordure et que le jeune élégant ait horreur de lui-même... En approfondissant cette tranchée on finit par rencontrer la pierre ferme, c'est-à-dire la vie et les exemples de Jésus-Christ, notre bienfaiteur. C'est sur ce roc inébranlable que doit reposer la quiète contemplation de l'âme délicate ; bâtir hors de ce fondement, c'est bâtir sur le sable¹ ». Jésus-Christ avec sa Croix est encore le médiateur obliga-

(1) *Monte Sión*, 1535, ép. 5, début : « El anima que se dessea levantar a la alta contemplacion para edificar edificio en alteza de quietud, ha primero de cavar y de escavar e ahondar con reglas proprias hasta hallar su miseria, su pobreza y poquedad y de verdad su nonada ; tan de veras que la muy linda muger conozca que es muladar y que el mancebo ataviado, viendose, aya asco de si... E ahondando en esta canja se halla la piedra firme, que es la vida y los exemplos de nuestro Christo Jesus, nuestro bienhechor suavissimo. E sobre esta firme piedra se ha de osar edificar la quieta contemplacion de la anima regalada ; e sin este fundamento es sobre arena fundar ». Voir des idées semblables au livre I, ch. 8 ; et livre III (1538), ch. 3.

toire, le chemin, la porte qui donnent accès à la Divinité. Quiconque aspire à la « gloire » de la contemplation, devra donc, au cours de quelques années, se renoncer et porter la croix: *Se renoncer*, c'est-à-dire, creuser sans cesse son propre néant pour y découvrir toujours de nouveaux motifs de s'humilier. *Porter la croix*, dans son âme d'abord, en méditant la vie et les vertus du Sauveur ; et dans son corps, en imitant les rigueurs de sa douloureuse Passion¹. Agir autrement, faire fi de la Sainte Humanité, serait témérité monstrueuse et digne de châtimement. Ce serait mépriser les enseignements du Verbe incarné qui par la parole et l'exemple nous montre la route que nous devons suivre.

C'est à l'école du Christ, que nous est enseignée la plus sûre et la plus efficace des méthodes pour parvenir à la haute quiétude. Quand elle s'est appliquée durant quelques années (*algunos años*) aux exercices préliminaires (connaissance de soi et connaissance du Sauveur), alors et non auparavant, l'âme dûment préparée peut oser prétendre à la contemplation subtile des choses incorporelles et des excellences divines. Ainsi pense l'immense majorité des saints et Laredo se range volontiers à leur manière de voir².

Il a de plus interrogé à ce sujet les plus grands spirituels de son siècle : tous ont répondu dans le même sens: Sauf deux cependant, deux isolés qui professaient une opinion différente : à les en croire, l'âme devrait, dès le début de sa conversion, s'essayer à la quiétude, chercher sa propre connaissance dans la contemplation et n'accorder aux mystères du Christ qu'un jour par semaine. En outre, qu'elle pratique les vertus, se familiarise

(1) *Monte Siôn*, I, ch. 8 : « ... para entrar en este amor no ay tal entrada como por la puerta que es la cruz de Jesu Christo dulcissimo, la qual conviene que ande en el anima, y el cuerpo ande puesto en ella, si dan las fuerzas lugar... ». « ... Y el amor de Dios en Dios es un solo inmenso Dios, a quien va el contemplativo, y entra por la Humanidad, por la puerta de madera quando le quiere hallar ».

I, ch. 9 : « ... y el principio para ir a Christo Jesus es proprio conocimiento y prompta reputación. Cf. *ibid.*, I, ch. 4, dernières phrases.

(2) *Ibid.*, I, ch. 2 : « Que la vida de Christo es cruz de Christo... Pues querer el hombre en este duro destierro hallar gloria y entrar dentro sin la puerta de la cruz es misero atrevimiento e digno de confusion y de ser lançado della ; e la gloria de esta vida es contemplacion de Dios que es la vida advenidera... ».

« ... Quando algunos años el hombre se ha exercitado a traer los misterios de la cruz en la qual Christo murio entretallados en su anima por morosa y amorosa y frequentada meditacion ; e ha enxerido en la misma anima las virtudes de la cruz en la qual Christo bivio, e trae su cuerpo en la cruz... Quando ha entendido algunos años en esto, entonces puede entender lo que a la evangelica autoridad se sigue, diziendo Christo Jesus al que ya tomo su cruz que le siga, esto es que se suba a la alta contemplacion de su alta Divinidad, porque la vida de Christo Jesus suavissimo es suficiente doctor, y es perfetissima escuela que lleva el anima mas que toda otra doctrina a la contemplacion de las cosas incorporeas y de su Criador. Desta fiel opinion son los muy mas de los sanctos, e por reverencia suya, desta tambien me soy yo... ».

I, ch. 3 : « Conforme a este parecer vi en un nuevo tratado de un viejo contemplativo encumbrado que dezia que no deve ser en el anima puesto algo de mucha preciosidad antes que con los principios que son su conocimiento e los misterios de Christo sea muy bien aparejada ; y llama de mucha preciosidad las excelencias divinas... E antes de aquestos principios, digo que nos guarde Dios deste tal atrevimiento ».

de plus en plus avec la quiétude et, ainsi disposée, qu'elle attende les marques de la Libéralité divine. Laredo, reconnaissant la pureté d'intention des deux serviteurs de Dieu, se garde de condamner leur système, car il ne demande qu'à tout interpréter en bonne part. « Néanmoins, ajoute-t-il, je n'oserais conseiller à personne de s'engager dans cette voie. D'après ce que j'ai constaté, les deux maîtres n'ont fait en plusieurs années qu'un seul disciple. Peut-être cependant en ont-ils eu davantage : Dieu seul le sait, qui conduit chaque âme comme il veut et où il veut, quand il veut et parce qu'il le veut ». Mais, en règle ordinaire, c'est la doctrine la plus claire, la plus sûre et la plus commune que l'on doit proposer à l'ensemble des fidèles¹.

On ne saurait trop louer le mystique franciscain de son choix et de sa prudence. Les deux directeurs qu'il refuse de suivre, ne sont pas quiétistes, tant s'en faut, puisqu'ils n'écarterent ni la sainte Humanité ni la pratique des vertus, mais ils manifestent ce qu'on appelle aujourd'hui des tendances semi-quiétistes : « On semble inculquer à toutes les âmes, dit M. Tanqueray, même à celles qui sont *peu avancées*, des dispositions de *passivité* qui ne conviennent en réalité qu'à la voie unitive. On veut arriver trop tôt à *simplifier* la vie spirituelle, oubliant que pour la plupart des âmes, cette simplification ne peut se faire utilement qu'après avoir passé par la *méditation discursive*, les examens de *conscience détaillés* et la pratique des *vertus morales*. C'est l'excès d'une bonne qualité ; on veut rendre les âmes parfaites le plus rapidement possible, en supprimant les étapes intermédiaires et en suggérant dès le début les moyens qui réussissent aux âmes plus avancées² ».

(1) *Monte Si6n*, I, ch. 2 : « Desta fiel opinion son los muy mas de los sanctos, e por reverencia suya, tambien me soy yo ; e por me satisfacer he querido inquirir esto de los mas espirituales que ay aora sobre la tierra segun el humano parescer ; e si ay otros que sean mas, esto sabe solo Dios. Y se de algunos por comunicacion presencial, y de otros por muy cierta informacion, que en los misterios de Christo Jesus suavissimo se ha el anima de fundar algunos años *para nunca los dexar*, e tomarlos por maestro de la alta e incorporea e quieta contemplacion de la celsitud eterna ; y querer aqueste fin sin este medio, creen y creo que sea cosa temeraria. Y en aquesta inquisicion, he hallado dos varones de vida loable y altos en contemplacion y eran de opinion contraria, diziendo que dende luego se deve quietar el anima ; y que en la contemplacion busque su conocimiento, y que a la vida e misterios de Xpo nuestro favor le den un dia de la semana ; y que procure virtudes y que de dispusicion, y que entienda en su quietud y espere dones de la largueza de Dios. Y de aquestos tambien digo que me parece muy bien, y que tengo por muy santa la bondad de su intencion ; ni querria que oviesse en el mundo nada que no me sonasse bien ; no empero me atreveria a dar a nadie consejo que se guiasse por aqui ; porque he visto que estos en muchos años sacaron solo un discipulo ; e si fueron mas, quien lo sabe es solo Dios, que puede llevar a cada uno como quiere y donde quiere, e quando quiere y porque quiere. Mas la doctrina que es mas clara y mas diestra y mas comun, comunmente de los que somos comunes es mucho mas de abraçar ».

(2) AD. TANQUERAY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 6^e éd., Paris, 1928, n^{os} 1487-1488. Les soulignés sont de l'auteur. Mgr FARGES, *Les Phénomènes mystiques*, Paris, s. d. (1920), p. 174-184.

Règle générale :
ne pas brûler les étapes
Mais Dieu est libre
de les supprimer

Laredo, lui, distingue fort nettement la loi commune, normale, ordinaire et les exceptions. Il précise qu'en règle générale les débutants doivent passer un minimum de deux ou trois ans à méditer principalement sur leur misère et sur la vie de Notre Seigneur, « tel l'écolier qui apprend avec soin les règles de la grammaire latine de façon à les appliquer plus tard inconsciemment ». Lui-même a marché dans cette voie royale pendant plus de deux ans, et ce n'est qu'alors, sur les instances de deux âmes très élevées, qu'il osa s'engager dans la quiète contemplation avec crainte et révérence¹. De même que l'enfant bien nourri se fortifie et croît chaque jour davantage ; de même qu'il ne saurait devenir homme mûr s'il n'a au préalable terminé l'enfance et la jeunesse, ainsi les âmes grandissent peu à peu et comme insensiblement en parcourant les quatre étapes de la vie spirituelle et il leur est impossible d'atteindre l'âge parfait sans avoir traversé normalement les âges antérieurs².

Mais en marge de la loi, il faut prévoir les cas exceptionnels. Qui oserait, en effet, disait Judith, fixer un terme et un délai à la Puissance de Dieu ? « Il agit sur les âmes comme il veut et quand il veut, en respectant le temps, l'âge, les époques ou sans en tenir compte, suivant son bon plaisir ». Et l'auteur du *Mont Sion* assure avoir connu une sainte religieuse

(1) Les deux premières voies ou la préparation à la haute contemplation doivent durer, suivant le *Mont Sion*, quelques années (*algunos años*) ce qui veut dire selon les cas : deux ans (interprétation la plus commune de l'auteur) ; ou bien deux ans et un peu plus ; ou enfin, même trois ans. Cf. *Monte Sión*, 1535, I, ch. 29, f° 48 : « E yo os digo... que aun passadas dos semanas (que en mi intento sabeys ya que son dos años) no me osaba yo soltar ni me ose determinar, hasta que el parescer de dos muy prontos spiritus convinieron en consejarme e mandarme que osasse quietarme en quieta contemplacion, aunque con reverencial temor. Y el passar un año e dos e algo mas, entendiendo en buscarse a si e a Christo, que es muy justa dilacion... Porque passados dos o tres años se entra y se assienta en la capacidad : como reglas de gramatica que si se aprendieron bien no ha menester recitarlas, mas siempre se hallaran prontas para entender el latin, si el que antes las aprendio, por negligencia no falta ».

La détermination des années n'a donc rien d'absolu. Ce qui compte, c'est moins le nombre des années que les progrès réalisés par chaque âme. Cf. *Monte Sión*, 1535, III, ch. 1 : « El segundo punto es que el conocimiento del estar exercitado en subir los dos primeros escalones, conviene a saber, del conocimiento proprio y de la imitacion de las pisadas de Christo, no esta tanto en la distancia del tiempo ni en la cuenta de los años como en la mortification de nuestro hombre ; la qual es possible que halleyes en pocos dias, assi como a mi me ha sido imposible el hallarla en hartos años ».

Voir aussi *Monte Sión*, 1535, III, ch. 29 : « Tratando esta subida materia (la Trinité), el anima que ha de entrar a entender en tales puntos, devria por modo de reverenciada preparacion aver passado por fuego e agua un año entero, a lo menos. E dize por fuego de alguna particular penitencia de cuerpo o de coraçon segun su poder y fuerças ; e por agua de lagrimas lastimadas, mas cordiales que en los ojos, las quales laven las transgresiones passadas... ».

(2) *Monte Sión*, 1538, III, ch. 3 : « Assi como aquesta primera edad (en lo material) es comienzo de aquestas otras edades, e si esta falta o se acaba antes de su henchimiento, no es possible que proceda a las otras tres edades... ». *Ibid.*, ch. 6 : « De dos diferentes crecimientos... Criandose assi como niño y hallandose crecido sin verse su crecimiento, por la orden que aquesto vemos en el crecer natural ».

qui dès l'âge de cinq ans fut favorisée de grâces de choix et placée dans la voie des parfaits¹. Il note ailleurs que la connaissance de soi est à elle seule un maître suffisant à élever l'âme à la haute contemplation ; ce qui n'implique pas évidemment que même en ce cas la Sainte Humanité doive être totalement laissée de côté².

Comment méditer sur les mystères de J.-C. Ici pourtant nous n'avons à parler que de la voie commune et ordinaire. L'aspirant à la quiétude doit porter la croix du Christ, c'est-à-dire *méditer* sa vie, ses exemples et plus particulièrement les scènes de la Passion, déjà décrites plus haut (ch. 6) et sur lesquelles nous ne reviendrons pas. Il importe par ailleurs de comprendre les avis énigmatiques formulés par Laredo à ce propos. La connaissance de notre néant se faisait uniquement par « inquisition et discours de l'intelligence ». L'âme allait au dehors en quête des motifs d'humiliation et se demandant : Que suis-je et qu'étais-je autrefois ? Par contre la méditation des mystères du Christ comporte « inquisition de l'intelligence et réception de la volonté » : l'âme emprunte à l'extérieur les objets à méditer et les enferme ensuite dans son cœur³. Que l'âme n'aille pas en imagination voir les mystères aux lieux où ils se sont accomplis, mais le lieu et l'objet du mystère seront en quelque manière attirés, introduits en nous, au dedans de notre cœur qui est assez large pour contenir l'univers. Méditez-vous sur la flagellation, que votre cœur soit la colonne et reçoive lui aussi les coups de fouet. Dans la scène du couronnement d'épines, votre cœur sera le siège du Christ ou le manteau de pourpre, et que les épines vous blessent les yeux. Au sommet du Calvaire, que votre cœur soit le rocher, ou mieux le trou du rocher où la croix fut enfoncée. Il faut se garder ici d'une méditation détaillée, dispersée et distrayante, pour se contenter d'une vue calme, paisible et affectueuse de la vérité.

Un dernier exemple jettera peut-être plus de lumière sur la pensée de l'auteur : « Quand vous regardez la croix, le crucifix ou toute autre représentation, ne vous arrêtez pas à l'image matérielle, allez au-delà, comme l'œil traverse le verre des lunettes pour atteindre l'objet... Ce qui est offert à nos yeux de chair, regardons-le avec des yeux spirituels. Inutile

(1) *Ibid.*, ch. 6 : « Mas esto que queda dicho, es por la via mas comun y camino ordinario... ». « Assi como todo lo que quiso hizo, assi no ay nada imposible a su divino querer, que obra como quiere, y quando quiere, y con tiempos e sin tiempos, y con edad e sin ella, como el lo tiene por bien ». « Porque a la primera luego dende su nîñez la puso [Dios] en la perfeccion ».

(2) Épitre 5, 1535 : « E aun atrevome a dezir que nuestro conocimiento proprio buscado con fundamento como reglas de gramatica es suficiente maestro para levantar el anima a la alta contemplacion ; el levantarse sin el es quererse aparejar a tornarse presto a caer, a abaxar de donde estaba ». Ce texte fait suite aux lignes citées *supra*, note (1) du présent chapitre.

(3) *Monte Siôn*, II, ch. 14 : « la meditacion de nra anichilacion es por via de inquisicion e discurso de entendimiento ; y la contemplacion de los misterios de Xpo... son y han de ser por inquisicion de entendimiento y recepcion de voluntad... e lo segundo se ha de buscar tambien en lo exterior y ha de permanecer dentro ».

SVBIDA

DEL MONTE SIÓN.

Contiene el conocimiento nuestro,
y el sepulchro de Christo, y el reuerenciar
a Dios en la contemplacion quieta.

Corregida y emendada en esta vltima impressiõ por el R.
Padre F. Geronimo Alcocer de la Orden de Predi-
cadores, Maestro en Sacra Theologia.

*Dirigida al Illustrissimo y Reuerendissimo señor don Gaspar
Pauker, Obispo de Tortosa, y del Consejo de su Magestad.*



EN VALENCIA

En la impressiõ de Felipe Mey.

M D X C.

A costa de Baltasar Simon Mercader de libros.

Subida del Monte Siõ. Quatrième édition : Valencia, 1590.

de partir en voyage pour les lieux saints ou pour le Ciel, mais tout en fixant l'image peinte, replions-nous sur nous-mêmes, enfermons-nous à l'intérieur de notre cœur : nous y trouverons le Dieu de Bonté, miroir très limpide où nous verrons à notre aise tout ce que nous désirons voir. C'est là une méthode qui fait avancer beaucoup plus vite et dans un plus grand recueillement »¹. La méditation de la Sainte Humanité se termine ainsi en oraison de recueillement ou de quiétude, et aboutit à la contemplation de la Divinité. Chaque fois que vous pensez à l'enfant de Marie, considérez qu'il est aussi le fils du Père céleste, en sorte que le seul nom de Jésus éveille en vous le souvenir de Dieu².

Laredo conseille pareillement à son disciple de ne jamais commencer la méditation sur les mystères du Christ sans réciter à genoux devant un crucifix cette prière, « la plus riche de sens après le *Pater noster* » et que saint François aimait à répéter au début de sa conversion devant le Christ de Saint Damien : « O Dieu grand et glorieux, mon Seigneur Jésus-Christ, dissipez, je vous prie, les ténèbres de mon âme. Donnez-moi une foi droite, une ferme espérance, une charité parfaite. Faites que je vous connaisse, ô Seigneur, pour qu'en toute chose j'accomplisse toujours votre sainte et véritable volonté. Ainsi soit-il ». A en juger par cette prière et par le commentaire dont il l'accompagne, Laredo perçoit presque immédiatement, à travers le Crucifié, le Dieu grand et glorieux, *alto e glorioso Dios*³.

Conclusions Trois conclusions semblent se dégager de ces pages peu limpides du *Mont Sion* : 1° Pour connaître parfaitement le Sauveur, on doit faire appel à l'intelligence et à la volonté. Au lieu de

(1) *Ibid.*, ch. 13 : « Da aviso del modo que ha de tener el anima en la meditacion de la passion, para prestamente aprovechar... ». F° 73 v° : « aquesta disposicion [à la contemplation de la divinité] le ha de venir (à l'âme) de los meritos de Xpo, cuya vida, cuyo seguimiento, cuya prompta imitacion, cuya meditacion propia con tassa de entendimiento es quien mas puede ayudar en esta negociacion. Digo con tassado entendimiento, porque se entienda que nunca ha de discurrir, sino que con toda moderacion y sin ruydo e sin discurso busque e halle la verdad e se quite y este en ella pronto e solo y quieto... De mas desto aveys tambien de entender que mirando al crucifixo o a la cruz o alguna ymagen... ». Vient ensuite la prière de saint François et le commentaire de Laredo, f° 74 : « Donde es aqui de notar que el conocimiento es medida del amor... ».

(2) *Ibid.*, ch. 12, f° 72 : « Assi que en viendo nuestra vista intelectual el humilissimo niño, penetre luego la muy prompta voluntad en las entrañas del anima ; y entienda y tome y retenga el alto Verbo divino no parando sino en el. Y téngase por muy cierto que quando el anima en los mysterios de Christo nuestro soberano Bien se acostumbra en este estilo, viene a vestirse de un habito que jamas se le despoja : con el qual ya no lia menester traer en la memoria aviso ; porque en nombrando o oyendo nombrar el alto Nombre suavissimo, en esse instante, sin medio e sin tomar nuevo aviso, luego esta ocupada en Dios por particular e bienaventurada noticia, sin tener necessidad de repetir dentro en si... El anima cebada en Dios, luego que el nombre de Christo suena dentro en sus oreas, antes que lo acabe de oyr, lo siente muy entrañablemente muy dentro en el coragon... ».

(3) *Monte Sion*, II, ch. 13. Je cite la traduction du P. GRATIEN, capucin, *Les Opus-cules de saint François d'Assise*, Paris, 1935, p. 170. Cette prière nous a été conservée par WADDING, *Annales*, I, p. 31, édit. Quaracchi, p. 35.

s'arrêter aux détails historiques et aux considérations discursives, que le méditant se livre sans tarder aux actes d'amour et aux affections du cœur. A l'opposé de la méditation ignatienne, la composition du lieu ne joue ici qu'un rôle très effacé ; 2^o La Sainte Vie de Notre Seigneur, déclare le mystique franciscain, renferme tant de biens qu'elle peut suffire à élever notre entendement à la « quiétude de la volonté »¹. D'après les déclarations multiples et absolument nettes de l'auteur, la parfaite quiétude ne s'obtient que dans la contemplation immatérielle de la Divinité. Il n'est donc question ici que d'une quiétude au sens large, d'une oraison affective simplifiée ; 3^o Laredo, comme saint Augustin ou saint Léon, voit dans le Christ de préférence le Dieu. Préoccupé qu'il est de préparer des candidats à la contemplation, la Sainte Humanité lui apparaît avant tout comme un moyen de parvenir aux Biens incréés. Voilà, je crois, des principes de solution qu'il convient de ne jamais perdre de vue².

Il faut surtout imiter Notre Seigneur Cependant la méditation des mystères d'abaissement, de douleur et de gloire du Verbe incarné resterait stérile si elle n'avait pour résultat l'*imitation de ses exemples*. Les religieux doués de santé robuste sont invités à renouveler dans leur chair les stigmates de la Passion, à crucifier leur sensualité par les rigueurs de la pénitence. Encore plus importantes que la mortification corporelle sont les vertus spirituelles et fondamentales dont Jésus-Christ a été aussi le modèle : humilité et douceur, obéissance et charité, amour du mépris, des épreuves et de la pauvreté. Il faut en d'autres termes déraciner les vices, réprimer les tendances perverses, tendre à une perfection toujours plus haute³.

(1) *Ibid.*, 1535, III, ch. 10 : « En su sagrada vida hay tantos e tantos bienes que nos pueden bien bastar para levantar los nuestros entendimientos a quietud de voluntad ».

(2) Félix VERNET, *La Spiritualité médiévale*, Paris [1929], p. 118-119 : « Dans le Christ, il [saint Bernard] ne voit pas aussi exclusivement le Dieu que saint Augustin ou saint Léon ».

(3) *Monte Siôn*, I, ch. 2 : Il ne suffit pas de porter la croix dans la mémoire et dans l'esprit par la méditation, il faut la porter dans ses actes « crucificando su carne e siguiendo su ymitacion [de Christo]... Esta es [la cruz] que avemos de tomar por mandamiento de Christo... e consiste en menosprecio e dolor e pobreza, con humilde mansedumbre e obediencia e caridad. Esta es, esta, nuestra cruz la que avemos de tomar si queremos seguir a Christo nuestro guiador ».

Ibid., I, ch. 5 : « El primero [escalon] mi proprio conocimiento con propria persecucion. El segundo el seguimiento de Christo con rigor e imitacion. El tercero, levantar siempre el espiritu con cuydadosa aficion ».

Ibid., 1535, III, ch. 1 : « De manera que si en el proprio conocimiento y en el imitar a Christo (aun mas que en le meditar) estays algo exercitado, e conoscays tener falta de humildad, el qual conocimiento os da hambre de quererla para poderla buscar... Aveys empero de notar que la ymitacion de Christo ya que se deva entender en lo que queda escrito, muy mas se ha de conocer en aumentadas virtudes, mortificacion sensual e dissipacion de vicios, que no en seguir aspereza, la qual no le ha de faltar al que no le faltan fuerças. Mas lo primero que dixe de la humildad, ninguno es nada sin ella ; digo esto a mi confusion ».

Soit donc que l'homme médite sur sa misère ou sur la vie du Christ, c'est la pratique des mêmes vertus qui s'impose à lui. Ainsi comprend-on que les deux exercices gagnent à être menés de front durant les premières années de l'ascension spirituelle.

II. La Sainte Humanité est-elle parfois un obstacle à la pure contemplation ?

Il nous reste à débattre une question plus délicate. La considération de la Sainte Humanité devra-t-elle, pourra-t-elle se prolonger durant l'étape des parfaits ? N'est-elle pas incompatible avec la contemplation purement intellectuelle de la Divinité ?

Nous avons déjà répondu qu'il n'est pas permis de faire totalement abstraction du Sauveur même dans la voie unitive. « L'âme, déclare Laredo, si élevée soit-elle en quiète contemplation et tant qu'elle habite dans la terre de son corps, ne doit jamais négliger de se connaître elle-même et de porter la croix du Christ. Ce sont les deux étapes indispensables qui mènent à la dernière »¹. Malgré tout, un doute persiste : comment en effet concilier ce texte avec tant d'autres où il est dit que l'âme, en pure contemplation, se dégage de tout objet corporel, oublie tout le créé pour s'attacher à *Dieu seul*, comme si rien d'autre n'existait que Dieu et l'âme ?². Le problème a certainement beaucoup préoccupé l'auteur du *Mont Sion*, qui dans la double rédaction du livre, y revient à maintes reprises, sinon pour corriger, du moins pour en nuancer et compléter la solution.

Première réponse, 1535 :
A l'âme la Divinité ;
au corps la Sainte Humanité

Dans l'édition primitive de 1535, Laredo part du principe que plus notre contemplation se rapprochera de celle des élus dans la Gloire, plus elle sera épurée et parfaite. Les Bienheureux au Ciel fixent l'essence divine d'une façon ininterrompue, sans nul besoin d'intermédiaire créé, et cette vision constitue leur gloire essentielle. Le « carême » est fini pour eux ; en présence de l'Époux, dans la « Pâque fleurie » du Paradis, il leur est interdit de « jeûner ». En même temps et sans préjudice aucun pour la Vision béatifique, ils jouissent de la Sainte Humanité, principe pour eux de gloire accidentelle ; ils la contemplent, non pas à des moments précis et déterminés, mais d'une façon constante, paisible et comme

(1) *Monte Siôn*, 1538, III, *Prohemio* : « Concluyase aora de aqui que quanto quiera que el anima sea puesta en quieta contemplacion, en tanto que esta en la tierra deste cuerpo, nunca se deve olvidar del conocimiento proprio, y seguir la cruz de Christo ; porque este es principio y medio para venir a este fin ».

(2) *Ibid.*, 1535, III, ch. 4 : « De manera que la mayor perfeccion de los que en su Dios contemplan esta en cerrar bien las puertas de todos cinco sentidos, y en quitar del coraçon toda cosa que no es Dios, assi como si no oviesse alguna otra cosa criada, sino solamente mi anima, ni otra cosa en que se pueda ocupar sino en contemplar a Dios : ella desnuda de toda cosa criada, e Dios desnudo de quantas cosas crío ».

silencieuse (*callada*), car ils possèdent dans la Charité parfaite ce que nous attendons anxieusement par la Foi et l'Espérance¹.

Ici-bas pourtant, dans le noviciat de cette vie, pareille simultanéité n'est pas réalisable : *la considération de la sainte Humanité est nécessairement un obstacle à la contemplation de la Divinité*. Nous devons en effet produire des actes de Foi et d'Espérance envers Notre Seigneur ; nous devons surtout lui témoigner notre amour au souvenir de son Incarnation. Mais l'amour présuppose la connaissance, et la connaissance requiert le travail discursif de l'entendement. Or l'activité même ordonnée de l'intelligence gêne et entrave la quiétude de la volonté, « qui voudrait dans une entière solitude jouir seule à seul de son Dieu et s'engouffrer immédiatement dans l'océan d'amour, sans chercher des motifs d'aimer, car cela devrait déjà être fait chez les hommes très avancés ».

Faudra-t-il donc renoncer à la contemplation de la Divinité ou laisser de côté la sainte Humanité ? Ni l'un ni l'autre. Il serait inadmissible d'une part que l'âme en ce désert négligeât un seul jour la Passion du Sauveur ; et puisque d'un autre côté l'application *continue* de tout l'entendement à ses mystères constitue un très grand empêchement pour la quiétude, le remède consistera, dit Laredo, à diviser non le temps mais le travail. « Que l'âme s'adonne à la contemplation de la Divinité toutes les fois qu'elle la pourra recevoir et qu'elle y aspire uniquement par les vifs désirs, l'attention éveillée et la conscience purifiée, sans omettre les devoirs d'obéissance et de charité ; qu'elle se vide une et maintes fois de tout ce qui n'est pas Dieu, protestant qu'elle ne veut aimer que Lui seul et liant l'entendement et le discours aussi longtemps qu'il sera possible... Et parallèlement que le corps porte la croix de Jésus, fallût-il l'y forcer comme le Cyrénéen, et qu'il imite les souffrances du Crucifié. De la sorte l'âme et le corps s'occupent du Christ : la première, de sa Divinité dans le repos et les suavités de la contemplation ; le second, de son Humanité dans le travail et les rigueurs de la pénitence. Si l'âme ravie dans les hautes oraisons ne peut méditer les mystères du Sauveur, le corps y supplée par ses mortifications »².

(1) *Ibid.*, ch. 4 : « Mas siendo assi que los bienaventurados tienen en gran perfeccion la vida contemplativa... infierese bien de aqui que qualquiera militante que entre aquestas desvariadas variedades de este mundo miserable se les conformare mas, terna mayor perfeccion... ».

Ibid., ch. 5, début : « Puesto que los bienaventurados tengan muy intensa gloria (no esencial) en la Humanidad de nro Xpo Jesus... no empero tienen necesidad... de contemplar con tiempo particular o con repartido tiempo los suavissimos misterios de la sacra Humanidad de nro Xpo Jesus, pues poseen en perfecta caridad lo que deseamos con esperanza e con fe... ».

(2) *Ibid.*, ch. 5 : Les anges et les saints du Ciel « poseen con muy gran gloria la contemplacion callada de la sacra humanidad ; e digo callada quasi como si dicesse accidental, porque la gloria esencial, que es en si mesma infinita, es en la divinidad. Mas esto que ellos contemplan sin algun impedimento de lo muy mas principal, aca con el se contempla : conviene a saber, con impedimento, por pura necesidad... Mas el amor requiere conocimiento, y el conocimiento pide discurso de entendimiento que busque causas y efectos y la patente razon, hasta dar, para afixarse, en la verdad

Celui qui s'astreint fidèlement à cette méthode finit par ne plus passer une heure ni un instant sans se rappeler le souvenir de la Passion ; et cela sans effort, sans avoir à se fixer un temps déterminé : car, ce qui autrefois se trouvait dans la vive intelligence, est entré désormais dans la mémoire « tacite », dit Laredo ; traduisons, subconsciente. Par exemple, le religieux qui a l'habitude de jeûner, de coucher sur la dure, de porter des vêtements misérables ne peut manquer de penser souvent à Jésus pour qui il a l'intention, au moins implicite ou virtuelle de tout endurer. Et fait notable, si le spirituel est parfois obligé de relâcher ou d'interrompre ses pénitences, la mémoire ne cesse pourtant pas de lui retracer les scènes de la Passion ; ces images sont tellement gravées en son âme que, le voudrait-il, il ne pourrait pas les oublier.

En résumé, grâce au partage indiqué, la mémoire s'occupe toujours de la Sainte Humanité, mais semble-t-il, de façon vague et indistincte. L'intelligence, de son côté, garde toute son énergie et tout son temps pour vaquer à la haute quiétude. Nous pouvons ainsi imiter en quelque manière la contemplation des élus dans la Gloire, qui jouissent à la fois de la divinité et de l'humanité du Verbe¹.

verdadera, e darse a la voluntad, sin la qual verdad nunca se sabe quietar. Y es cierto que este discurso quantoquiera sea ordenado y es en si muy provechoso a los que aora nos estamos dentro en nuestro noviciado, certissima cosa esta que es muy grande impedimento a la quieta voluntad que pide muy a sus solas gustar sola a solo Dios y engolfarse dende luego en el pielago de amor sin buscar causas de amar, que aquesto ya ha de estar hecho en los bien aprovechados. Pero porque no puedo sentir, ni quiero poder querer que me pueda sonar bien que la anima contemplativa estando en este destierro deve ningun dia dexar la passion e altos misterios de nro amoroso Amor ; e andar de continuo en ella con todo el entendimiento es un estorvo muy grande a la quieta voluntad, dase aquesto por remedio, es a saber : partir continuo las partes dexando entero el tiempo. Quiero dezir, que a la una parte del hombre que es el anima, se le de todo el tiempo sin tiempo para la quieta contemplacion, todas las vezes y tiempos que la pueda recibir sin trabajar en buscarla con mas que bivos desseos y con despierta atencion, tomando por aparejo el quitar impedimentos con pureza de conciencia ; cortando toda ocasion que sobra a la caridad y verdadera obediencia, y desocupando el anima una vez y muchas vezes de todo quanto no es Dios, produciendo voluntad de nunca querer sino a el, e atando el entendimiento cada vez e quantas vezes pudiere passar sin el e sin su discurso... E a la otra parte del hombre, que en este repartimiento es nuestro asnillo sardesco o corpazo azemilar, ponerle a cuestras la cruz, aunque sea como al Cirineo, que se la dieron por fuerça... Assi que lo que el anima falta de contemplar en los misterios de Christo por darse a quieta y remansada oracion, halo de suplir el cuerpo si tiene fuerças, andando siempre con Christo crucificado en la cruz fabricada de pobreza y menosprecio e dolor ; e assi descansara en Dios e trabajara con Christo .. ».

(1) *Ibid.*, ch. 6 : « Muestra que el tiempo frequentado haze que los misterios de la humanidad no impidan la quieta contemplacion... Quando todas nras obras andan por el notado tenor, no se olvida ni una hora ni un momento la passion de nro Xpo Jesus, sin ocupar ningun tiempo, mas passa a la tacita memoria lo que se solia tener en el bivo entendimiento ; e nunca haze abstinencia sin acordarse por quien, casi sin mirar en ello... E por este tal camino viene el anima hasta ser assi capaz que las vezes que le falta fortaleza corporal para traer la cruz a cuestras, ya la memoria possee la passion en tal manera que nunca la dexa caer y que aunque quiera no pueda ; e aun sin traer aviso en ella e sin gastar tiempo en esto ; mas para venir a este estado, algun tiempo ha de passar a divina provision ; e assi cobra el tiempo para la contemplacion

Une telle solution, quelque peu surprenante en vérité, s'inspire pour l'essentiel du *Troisième Abécédaire* de Francisco de Osuna, qui n'est d'ailleurs pas nommé ; mais Laredo explicite à sa manière certaines données de son confrère, par exemple, ce qui regarde le souvenir de la Passion¹. La solution vise directement les périodes plus ou moins prolongées, que durent les oraisons strictement mystiques. La contemplation habituelle et sans relâche de la Divinité est le privilège incommunicable des habitants du Ciel. Aussi, en dehors des états de quiétude, les âmes les plus élevées doivent, pour trouver Dieu, revenir aux guides créés et corporels, tout spécialement au Guide par excellence, Jésus-Christ². La conclusion de l'auteur précise encore sa pensée : « A aucun prix, dit-il, il ne faut manquer de réserver chaque jour, ou au moins chaque semaine, un moment prévu et un espace de temps, durant lequel l'âme puisse se consacrer de façon particulière, réelle et exclusive aux mystères de la Sainte Humanité... » ; et souvent cette méditation discursive se termine en oraison purement spirituelle de quiétude passive³.

Telle est la position de Laredo en 1535. S'il ne mentionne pas son principal créancier, Osuna, il cite cependant Arnould de Bonneval, l'abbé Isaac et sainte Angèle de Foligno, pour établir que la contemplation de la Divinité surpasse le domaine du sensible et du créé, et par conséquent empêche momentanément la considération de l'adorable Humanité⁴.

de lo muy mas principal, sin faltarle nada del para reverenciari con tacita rememoracion los misterios sacratissimos de nuestro Christo Jesus... Assi el uno y el otro hombre anda siempre con Christo hombre e con Christo Dios... ».

(1) *Tercer Abecedario*, Madrid, 1911, *Prólogo*, p. 320-323. Et plus spécialement le traité 17, lettre S : « Siga tu cuerpo a Jesu y su divinidad tu anima ». Ch. 6, p. 522 : « en recompensacion de haber dejado de seguir con el pensamiento la sancta Passion, la sigan con el cuerpo, aplicandose mas que solian en lo exterior a la sacra passion, sufriendo por honra suya todo el mal que se le ofresciere y conformandose con ella lo mas que pudiere... ». Et p. 525 : « en el cual (recogimiento) assi hemos de seguir con encendidos deseos y pasos del corazon su divinidad, que no dejemos por negligencia los pasos de su humanidad, que son las obras de penitencia y aspereza ».

(2) *Monte Siôn*, 1535, III, ch. 4 : « Porque imperfeccion es del anima exercitada buscar causas para amar al que es pielago de amor ; sino que se engolfe en el quantas vezes pudiere hacer sin buscar para ello modo, ni tiempo, ni lugar ; e muchas vezes podra si esta bien exercitado. Mas ay otros intervalos no pequeños ni son pocos, en los quales es todo menester por divina provision para mas aprovechar. Y en aquestos tales tiempos los espejos e adalides que en las criaturas tenemos no los devemos dexar, mas dezir les que nos guien *in civitatem munitam* ; y en llegando a ella en quietud hazer cuenta que no son... ». *Ibid.*, ch. 35. Texte cité plus haut, ch. 12, p. 208 : les intervalles d'inquiétude durent plus longtemps que la quiétude.

(3) *Ibid.*, ch. 7, début : « No se ha de sentir ni consentir que dexe de aver algun señalado tiempo o espacio entre la noche y el dia, o *ad minus* en la semana, en el qual particular y real e privadamente se de tiempo al anima en los muy altos misterios de la sagrada Passion... Algunas vezes dexa el anima los misterios corpulentos de que trata, e sin pensar, subitamente se halla dentro en si, sin alguna corpulencia ; ella misma no sabiendo que queria parar alli donde se vee estar parada en solo tacito amor ; sin saber ella sentir que era muy enamorada, hasta tener el amor ».

(4) *Ibid.*, ch. 7 : « dize un sancto... La afirmacion de la essencia de Dios no puede ser avida en prompto... ». Il s'agit de Pseudo-saint Cyprien (*PL*, t. 189, col. 1611)

Deuxième réponse, 1538 : Trois ans plus tard, Laredo pose une seconde **Un exercice par jour, consacré à la Passion** fois le problème, dans le livre de 1538. La répartition ingénieuse : « à l'âme la divinité, au corps les souffrances du Crucifié », y est passée sous silence. Pas davantage, on n'y trouve la moindre allusion, en bien ni en mal, à la solution primitive de 1535, dont pas une ligne n'a été conservée. L'auteur dispose d'une documentation entièrement neuve. Il réaffirme d'abord le principe fondamental en se basant sur le texte classique de saint Jean (14, 28) : « La perfection de l'amour, écrit-il, ne consiste pas dans la méditation de l'Humanité sacrée, mais bien dans la quiète et parfaite contemplation de l'inaccessible Divinité. C'est pourquoi le doux Sauveur disait à ses apôtres : « Si vous m'aimiez vraiment, vous vous réjouiriez de ce que je vais à mon Père. Car il vous est nécessaire pour votre perfection d'être privés de ma présence corporelle, afin que votre affection s'épure et s'avive¹ ». D'après saint Jérôme, ceux qui parlent du fils de Marie sont des hommes, ceux qui reconnaissent sa divinité sont des dieux². Enfin, comme je l'expliquerai plus loin (ch. 16), l'union mystique, d'après le *Mont Sion* de 1538, exclut toute pensée de Dieu, des trois divines Personnes et à fortiori de l'adorable Humanité.

Malgré tout, et c'est la deuxième partie de la thèse, même les parfaits ne doivent jamais perdre totalement de vue les mystères du Christ Rédempteur ni les excellences de sa sainte Mère et il leur est fort recommandé de se fixer un exercice spécial en leur honneur : « Tout contemplatif, si élevé soit-il en quiétude, offre, — ou il est très bon qu'il offre — quelque pratique de dévotion à Notre-Dame, à la sainte Croix ou aux plaies du Sauveur. Il s'en acquittera chaque jour à un moment déterminé par une

ou mieux, du cistercien Arnould de Bonneval († 1156), que Laredo connaît uniquement par le *Tercer Abecedario*, p. 563 b.

A la suite : « Isaac de Syria... dezia no ser oracion perfecta en la alta contemplacion aquella en la qual el contemplativo puede comprehender algo de lo que contempla, entendiendo solamente en la contemplacion pura de la alta divinidad. E lo mismo testifica Angela de Fulgino ». Pour Isaac, voir CASSIEN, *Collatio IX*, c. 31.

Cf. *Le livre de la Bse. Angèle de Foligno*, trad. P. DONCŒUR, Paris, 1926; 1^{re} partie, IX, *Le septième Pas*, p. 156-180. Voir spécialement p. 160 : « Et je ne me souviens, quand je suis en elle (dans la Trinité), d'aucune humanité ou du Dieu Homme, ni d'aucune chose qui ait forme ». Et p. 176 : « Et je me vois seule avec Dieu, toute pure, toute sanctifiée, toute vraie, toute droite, toute certifiée, et toute céleste en Lui. Et quand je suis en Lui, je ne me souviens d'autre chose ».

(1) *Monte Sion*, 1538, III, ch. 4 : « De manera que hemos entendido aqui que el amar en perfeccion no esta en la meditacion de la sagrada humanidad, antes consiste en la quieta y perfeccionada contemplacion de la inaccessible divinidad. E assi nro suavissimo amor a su colegio dezia : Gozariades os, por cierto, porque voy al Padre eterno, porque necessario os es para vra perfeccion carecer de mi corporal presencia, para que mas se levante e abive v̄ra, afecion ».

Ibid., ch. 11, au titre : « Que no es contemplacion pura sin salir de todas las criaturas y de toda corpulencia ».

(2) Saint JÉRÔME, *Comm. in Matth.*, cap. 16. Homélie de la fête de saint Pierre et de saint Paul. Noter aussi à la fin du ch. 5 (*Monte Sion*, 1538, III) un texte intéressant des *Moralia* de saint Grégoire.

prière vocale courte et réglée de telle sorte que le tout ne dépasse pas la demi-heure ». Et souvent, avant même que ce laps de temps ne se soit écoulé, l'âme recueillie se sentira ravie à une oraison supérieure¹.

On notera la tendance de Laredo à réduire le temps des prières vocales au profit des oraisons purement spirituelles. Il enseigne également à l'usage des contemplatifs, obligés d'abandonner provisoirement leur quiétude et désireux de ne pas se disperser, une méthode appropriée pour méditer sur les êtres créés, en particulier sur le Christ et sa mère. L'esprit ne doit pas s'arrêter aux mille détails concrets et matériels de leur vie, mais considérer les saints mystères d'une manière générale et en quelque sorte incorporelle. Méditez-vous sur la Rédemption ? Songez à l'incendie d'amour, à l'ardente charité, au feu dévorant qui brûlait les entrailles de Jésus au sommet du Calvaire, au point que, si le salut d'une seule âme l'eût exigé, son agonie sur la Croix aurait duré autant que le monde. Dans l'Eucharistie, admirez l'immense Bonté, la Sagesse et la Puissance d'un Père qui veut habiter au milieu de ses enfants jusqu'à la fin des siècles. Si vous portez votre attention sur la Vierge immaculée, n' imaginez aucune forme sensible : essayez de concevoir un abîme de grâces, un monde de vertus, un océan de bonté qui ont pour principe l'amour infini dont Dieu a comblé Marie de toute éternité. Grâce à une telle méthode, directement opposée à la composition du lieu, l'âme perd le moins possible de son recueillement et, après avoir traversé la méditation des mystères, revient

(1) *Monte Sión*, 1538, III, ch. 13 : « Y porque los misterios de Xrõ Jesus Redemptor y Señor nuestro no los deven los perfetos olvidar... ». *Ibid.*, ch. 29, début : « Qualquiera contemplativo muy sublimado en quietud tiene o es muy bien que tenga alguna particular señalada devocion de nra muy gran Señora e de la sagrada Cruz o de las llagas de Xpõ, la qual devocion particular le presente cada día mediante breve y ordenada oracion vocal tal que en menos que en media hora la pueda representar en tiempo que para esto terna señalado. Digo en menos que media hora : porque en menor espacio se quietara algunas vezes ; y no solamente hara el provecho, que, rezando mas, hiziera, mas aun en pequeño espacio cobrara del intento, porque reza mas que supo o pudo dessear... ».

Les contemplatifs, ajoute Laredo, ont une manière spéciale de prier vocalement : « Qualquier contemplativo quieto tiene otra arte de rezar que los no contemplativos, porque su mismo habito o costumbre que tiene de recogimiento interior, le avisa, sin que piense en ello, a rezar *submissa voz* quando reza por si solo, mayormente si aquello que esta rezando no es oficio obligatorio, o digo oficio divino. Tanto o en tanta manera rezan estos con quietud, que muchas e muchas vezes su habla es dentro en su pecho. Rezan en su coraçon aunque los labios menean y el entiende dentro en si mismo sus entrañables palabras : no empero aunque esteys con atencion escuchando se entiende alguna palabra. Esta manera de orar tiene muy grande eficacia, porque en breve se convierte en verdadera quietud... ». C'est ainsi que priaient Anne, mère de Samuel, I *Rois*, 1, 12 et suiv.

Comparer avec Bossuet (*Instruction sur les états d'oraison*, 1^{er} traité, éd. Lachat, t. 18, p. 466-467), qui voit dans cette prière d'Anne « un genre d'oraison *extatique* : « Il est dit expressément qu'elle ne parlait que dans le cœur ; ses lèvres allaient sans proférer aucun mot. Ce mouvement marquait le saint transport de son âme et pouvait l'empêcher d'entendre distinctement ce qu'elle disait à Dieu, dans l'amertume de son cœur et avec tant de larmes... ».

sans tarder à la quiétude, « où l'entendement cède la place à la pure intelligence¹ ».

Les deux réponses, Les deux solutions indiquées sont dans leur parfaitement défendables ensemble aisément défendables et n'ont rien de commun avec les théories de Molinos ou de Malaval. Loin de mépriser la Sainte Humanité, Laredo ne s'en détache qu'à contre-cœur et lorsqu'il ne peut faire autrement. L'idéal serait pour lui de contempler à la fois le Christ dans sa double nature, à l'exemple des Bienheureux dans la Gloire. De plus, à l'encontre des Quiétistes, il répète à satiété : que les purs esprits totalement dégagés des sens n'existent qu'au Ciel ; que l'état d'union mystique n'est jamais permanent et continu ici-bas, que les intervalles « d'inquiétude » sont plus longs que ceux de plein recueillement, et que l'âme doit en profiter pour chercher à nouveau son Dieu dans les êtres créés, dans les saintes Écritures, dans les mystères du Verbe incarné².

Par ailleurs les écrivains spirituels s'entendent sur les affirmations suivantes. L'objet suprême de la contemplation infuse n'est autre que l'essence divine. L'un des caractères de l'union mystique intense est qu'elle gêne fortement et parfois rend presque impossibles certains actes : longues prières vocales, méditations discursives, considérations détaillées

(1) *Ibid.*, ch. 13. Cette sorte de méditation abstraite et générale semblerait répondre à la troisième manière de considérer les souffrances du Christ, indiquée par saint Bernard et reproduite par Harphius au *Directorium*, ch. 16 ; et dans la première *Collatio* : « Tertio, inspiciendo causam, scilicet illam eminentissimam charitatem quae coegit illum subire horribile genus mortis ».

(2) *Monte Sión*, 1538, ép. 5 : « Ni esse libro entiendo yo que hable de puros espiritus, porque estos en el cielo estan ; sino de puros spiritus que aun militan en la tierra, pues sabe bien V. P. que este mundo es carcel de las animas, y del espiritu es durissimo destiempo ». *Ibid.*, livre III, 1535, ch. 8 : « Puras inteligencias absolutamente puras que en quietud gozan de pura e quieta e simple e no medible contemplacion son los bienaventurados y las gerarchias angelicales ». Sainte Thérèse (*Château*, VI, ch. 7. § 6) dira de même : « Vivre séparés de tout ce qui est corporel et sans cesse embrasés d'amour, c'est bon pour les esprits angéliques, ce n'est pas notre affaire, à nous qui habitons un corps mortel ». Cf. *Vida*, ch. 22, § 10 : « Nosotros no somos angeles, sino tenemos cuerpo ».

Les intervalles d'inquiétude sont signalés dans l'édition de 1535, III, ch. 4, ch. 35 (voir *supra*, p. 247, n. 2) et au ch. 37 : « Resta que en esta parte tercera que atiende a mas alta perfeccion no todas vezes es menester bivar debaxo de reglas ordinarias ; mas ni tampoco estamos siempre tan promptos que algunas vezes e muchas no nos convenga tener puntos señalados... », c'est-à-dire, quelque sainte maxime à méditer.

Dans l'édition de 1538, ch. 12 et 20, l'âme sort d'elle-même vers les êtres sensibles comme l'abeille s'envole hors de sa ruche ou comme l'orfèvre qui abandonne momentanément son atelier (ch. 24). Et ch. 16, début : « No digo yo en lo que queda notado que se entienda que en esta mortalidad sea possible aun a los muy mas perfetos dexar de sentir intervalos de inquietud : porque entera continuacion no es costumbre desta tierra ; se empero que en ella ay animas, y algunas conozco yo, que por estar muy cevadas en amor, aun los tiempos que por nuestras ocasiones no se quietan, no estan del todo apartadas de una mediana quietud ». Ch. 20 : « Como somos hombres, no siempre estamos prontos los menos exercitados a levantar la afectiva a la perfeta quietud ».

sur un fait historique, rappel circonstancié de la vie et de la Passion du Rédempteur. Pourtant le souvenir du Christ n'est pas totalement absent de cet état. Au témoignage du P. Poulain, un maître en ces matières,

« 1^o Il est généralement facile pendant la quiétude de penser à la *personne* de Notre-Seigneur ou d'un saint, pourvu que ce soit d'une *manière simple*, sans discours, et qu'il y ait des interruptions. On peut aussi produire de temps en temps des actes d'amour envers le Sauveur ;

2^o Pour certaines personnes, ou à certains moments, il en est de même pour les *mystères* pourvu qu'on les envisage encore d'une *manière simple*, par exemple, en se souvenant avec amour des dispositions intérieures que Notre-Seigneur ou la Sainte Vierge avaient dans tel événement¹ ».

De toute évidence Laredo n'enseigne pas autre chose. Ce qu'il appelle *mémoire tacite* du Christ souffrant se ramène aux actes simples et rapides qui, d'après le maître cité, ont pour terme la personne du Sauveur. Et les deux auteurs recommandent aux âmes recueillies une méthode identique pour considérer les mystères de Jésus et de sa mère d'une manière aussi incorporelle que possible. Quand le spirituel franciscain détermine qu'un exercice *particulier* assez prolongé sera réservé chaque jour, ou au grand minimum chaque semaine, à la Passion et à la Sainte Humanité, il n'entend pas dire qu'on les doive oublier hors de là. Il sait fort bien au contraire que l'âme trouvera mille autres occasions de penser au Sauveur, quoique peut-être de façon moins expresse et moins appuyée : à la sainte Messe, par exemple, durant l'action de grâces après la Communion, pendant la récitation de l'Office, enfin aux solennités de Notre-Seigneur et de la Très Sainte Vierge².

Critiques Cependant comme l'auteur du *Mont Sion*, au lieu de de sainte Thérèse synthétiser en quelques pages sa doctrine sur l'adorable Humanité, la disperse en divers chapitres, l'une ou l'autre de ses affirmations prise isolément et trop à la lettre risque d'étonner et d'être mal interprétée. C'est apparemment ce qui explique les vives réactions de Thérèse d'Ávila. Au chapitre 22 de sa *Vie*, elle désapprouve certains livres, parmi lesquels il faut sans doute possible ranger le *Troisième Abécédaire* d'Osuna et le traité de Laredo. Je crois pourtant que ce dernier ouvrage est plus directement visé, d'abord parce que la Réformatrice l'avait assidûment consulté peu de temps avant l'époque où elle écrit³, et ensuite c'est surtout d'après le *Mont Sion* qu'elle résume les arguments

(1) AUGUSTE POULAIN, *Des grâces d'oraison*, 11^e éd., Paris, 1931, p. 193. C'est la solution proposée déjà par sainte Thérèse, *Château*, VI, ch. 7, § 11.

(2) Au sujet de la Communion, cf. *supra*, ch. 9, *Les opuscules eucharistiques*. On ne pourra pas dire que Laredo inspire, même aux parfaits, le mépris de l'Eucharistie. La méditation de la Passion, de Prime à None, *supra*, ch. 12, p. 204. La sanctification des fêtes, *Monte Sión*, *epistola* 1^a. Il ne faut d'ailleurs jamais perdre de vue le texte fondamental du *Monte Sion*, III, 1538, *Prohemio* (*supra*, p. 244, note 1) et les autres textes cités dans le présent chapitre.

(3) Le *Livre de la Vie* est de 1562. C'est en 1555 que, voulant expliquer à ses directeurs son genre d'oraison, Thérèse leur signale les passages du *Mont Sion* où elle en découvrait l'exacte description. *Vida*, ch. 23.

de la thèse à combattre. J'en suis persuadé, quiconque aura étudié de près le système de Laredo partagera ma conviction.

« L'oraison de quiétude est une œuvre entièrement surnaturelle (*sobrenatural*), » c'est-à-dire dépassant les forces humaines secondées par une grâce ordinaire. C'est la première des assertions des théologiens incriminés et Thérèse ne peut que les approuver ; elle se sépare de leur compagnie quand ils ajoutent que l'âme peut faire quelque chose de son côté dans la vie unitive, en dégageant son esprit de toute image corporelle et en s'élevant humblement vers Dieu seul. Remarquons de suite que le terme *sobrenatural*, propre à Laredo, n'est jamais employé dans ce sens par Osuna. En outre la division des trois voies : purgative, illuminative et unitive, à peine mentionnée au *Troisième Abécédaire*, joue un rôle plus important dans le *Mont Sion*¹.

L'écrivain directement critiqué par Thérèse déclare que la prière des parfaits doit être toute spirituelle et recommande à ceux-ci de se considérer comme environnés par Dieu de toutes parts. Laredo traite plus spécialement de l'ubiquité divine dans la première rédaction de son livre². On n'a pas oublié non plus comment il interprète le texte de saint Jean (4, 24) : « Il faut adorer Dieu en vérité (par la connaissance de soi et du Christ) et en esprit (par la contemplation de la pure Divinité³). »

« Cette méthode (des théologiens) me paraît bonne quelquefois... et

(1) Pour le terme *sobrenatural*, cf. *supra*, p. 153, note 1. Les trois voies, ch. 12, vers le début.

(2) L'ubiquité divine, *Monte Sión*, 1535, III, ch. 26-28 ; particulièrement la fin du ch. 26 : « In ipso vivimus, movemur et sumus ». *Ibid.*, vers la fin du ch. 4 : « Imperfeccion es del anima exercitada buscar causas para amar al que es pielago de amor : sino que se engolfe en el quantas vezes esto pudiere hazer, sin buscar para ello modo ni tiempo ni lugar, e muchas vezes podra si esta bien exercitado ». Comparer avec les paroles de sainte Thérèse, *Vida*, ch. 22 : « Considerarse en cuadrada manera y que está Dios de todas partes y verse engolfado en él, es lo que han de procurar ».

Autre rapprochement. Au même chapitre, la sainte écrit : « L'âme alors... jouit de ce dont elle n'aurait pu jouir parfaitement sans se perdre elle-même. Se perdre ainsi, je le répète, c'est se retrouver plus enrichie. Goza de lo que no pudiera tan bien gozar, si no fuera perdiéndose a si, para, como digo, mas ganarse ». Cf. *Monte Sión*, 1535, III, ch. 24 : « Que muestra como el anima quanto mas pierde del mundo y se pierde de si misma para buscarse en su Dios, tanto mas y mas y mas cobra con mayor ganancia todo aquello que perdio ». — Et *ibid.*, ch. 25 : « Como ha de entender la anima aprovechada la autoridad evangelica que dize : « el que perdiere su anima en este mundo, hallarla ha en la vida eterna » en seso de puro espiritu : e qual es la limpia contemplacion, correspondiendo al capitulo pasado ».

Si ces quelques rapprochements avaient une valeur démonstrative, il s'ensuivrait que sainte Thérèse aurait lu aussi la première rédaction du *Mont Sion* (1535), et pas seulement la deuxième.

(3) *Monte Sión*, 1538, III, ch. 8, f° 157 : « Y porque la oracion que es fundada en puro espiritu no quiere reconocer cosa alguna corporal, sino toda se emplea en fe, dizen que es mas meritoria e mas aplazible a Dios. Porque como el anima racional sea puro espiritu invisible, la oracion que en ser como ella se le conformare mas le es muy mas satisfactoria y le da muy mas suave contentamiento. E assi si es diestra y exercitada, quanto orando entiende menos en la alta comprehension, tanto mas se satisface en verse mas abogada y en mayor integridad ; y esto en los exercitados sabe muy bien la experiencia que tiene muy gran verdad ». Cf. *Tercer Abec.*, p. 466 b et 568 a.

d'ailleurs Dieu conduit les âmes par des chemins si divers ». C'est ainsi que la grande Carmélite atténue ses critiques à l'endroit de ses maîtres spirituels. Elle finira même par avouer, dans le *Château intérieur*, que le désaccord avec elle n'était peut-être qu'apparent : « Il peut se faire que nous disions tous la même chose... » Il y a des moments où l'âme est incapable de méditer sur la Passion, de penser discursivement et avec méthode aux mystères du Christ. La vérité, c'est qu'elle comprend alors ces mystères d'une façon plus parfaite, par une simple vue amoureuse, paisible et prolongée¹.

Néanmoins sainte Thérèse a eu raison de remettre en pleine lumière des vérités fondamentales que nombre de mystiques ses contemporains, et pas seulement des Frères Mineurs, avaient tendance à laisser dans la pénombre². Forte de sa propre expérience et avec un rare discernement, elle a dénoncé les dangers de certaines formules peu nuancées, d'une spiritualité par trop raffinée et trop imbue encore de plotinisme. Elle a ainsi condamné à l'avance les théories inadmissibles des Quétistes touchant le Verbe incarné. Si l'avenir s'était entr'ouvert à leurs yeux, nul doute qu'Osuna et Laredo n'eussent applaudi des deux mains aux retouches et précisions doctrinales de leur fille spirituelle.

*
*
*

Que la pensée de Laredo exige ou non une légère mise au point, il reste vrai qu'il accorde au divin Sauveur un rôle de premier plan dans son système spirituel. Jamais il n'est tombé dans les aberrations de Molinos : il n'abandonne provisoirement la Sainte Humanité que contraint par les conditions de la vie actuelle et aspire au bonheur des élus qui dans la « Pâque » glorieuse contemplent simultanément Dieu et son Christ³.

(1) *Vida*, ch. 12. *Castillo*, I. VI, ch. 7, § 5 et 11.

(2) On trouvera divers textes dans le P. POULAIN, *op. cit.*, à la suite du ch. 14 : *Citations*. Les formules du Vble Louis de Blois (p. 201) sont pour le moins aussi répréhensibles que celles de Laredo. Voir *ibid.*, p. 202, les judicieuses remarques du Bx. Barthélemy des Martyrs.

(3) Le P. Crisógono, carme déchaux (*La escuela mística carmelitana*, Madrid-Avila, 1930, p. 69) assure que « Bernardin de Laredo classe les mystères et l'Humanité du Christ parmi les objets propres de la plus haute Contemplation. Peut-être, ajoute-t-il, voulait-il corriger Osuna ». Et un peu plus tard (*Compendio de Ascética y Mística*, Madrid-Avila, 1933, p. 316-317) : Pour Laredo « la nudité d'images ne concerne pas l'Humanité du Christ, qui est l'objet adéquat de la plus sublime contemplation. Ainsi réfutait-il tacitement Osuna ». Dans les deux passages, le P. Crisógono renvoie au *Monte Siôn*, 2^e rédaction, III, ch. 13 : « Y porque los misterios de Xpo redemptor y señor nro no los deven los perfetos olvidar... », mais néglige de concilier cette déclaration avec les autres textes cités ci-dessus. Il est vrai que le R. P. ne semble pas connaître la première rédaction du *Monte Siôn*. J'ai moi-même essayé de prouver que la doctrine de Laredo est à l'abri de tout reproche grave, mais certaines de ses formules ont, je crois, choqué sainte Thérèse, qui se réfère d'ailleurs à plusieurs livres (*algunos libros*, *Vida*, ch. 22).

Indulgent pour Laredo, le P. Crisógono n'est beaucoup moins pour l'auteur des *Abécédaires* (Voir la *Revista de Espiritualidad*, Enero-Marzo, 1942, p. 44). Cependant

l'enseignement d'Osuna est sur certains points plus complet et plus nuancé que celui de son confrère.

1° Dans le problème de la contemplation et comme pour prévenir les désirs de sainte Thérèse (*Vida*, ch. 22), il fait une place à part à la Très Sainte Vierge (*Tercer Abec.*, Madrid, 1911, p. 320 b) ; 2° Il affirme qu'après une période de ligature, les spirituels très parfaits (*perfectissimos*) peuvent contempler à la fois les deux natures du Christ : « lo que a ellos [les très parfaits] da favor, impide a otros » (*Ibid.*, p. 322 b). Cela semble concorder avec les paroles de sainte Thérèse, *Château*, VI, ch. 7 : « Ceux qui ont le bonheur d'entrer dans la septième demeure..., marchent presque toujours dans la compagnie de Jésus-Christ d'une manière admirable, dans laquelle la divinité et l'humanité apparaissent ensemble ». Citation du P. POULAIN, *op. laud.*, p. 206. OBRAS, édit. de Burgos, § 9.

Enfin le P. Crisógono (*Escuela*, p. 65), soucieux de montrer que sainte Thérèse voulait surtout critiquer Osuna, observe qu'un passage caractéristique du *Tercer Abecedario*, *Prologue*, est souligné dans l'exemplaire conservé à San José de Avila. J'ai pu également feuilleter le dit volume. Mais pour établir que les soulignés et les marques marginales sont tous de sainte Thérèse, il faudrait prouver qu'elle a été la seule à lire le précieux ouvrage.

J'admets d'ailleurs très volontiers que les thèses de sainte Thérèse touchant l'Humanité sont plus claires, plus explicites et plus sûres que celles d'Osuna et de Laredo. Pour toute cette question, le lecteur pourra consulter, outre les auteurs déjà mentionnés, BOSSUET, *Instruction sur les états d'oraison*, 1^{er} traité, éd. Lachat, t. 18. P. Valentin BRETON, *OFM, L'imitation du Christ*, dans *Le Christ*, encyclopédie populaire, Paris, Bloud et Gay, p. 783. P. GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, *OCD, Sainte Thérèse de Jésus, maîtresse de vie spirituelle*, Paris, 1939, p. 151-180. Cf. mon *François d'Osuna*, 1936, p. 566-574.

Voir aussi du P. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *OP, Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941, où l'on trouvera un curieux plaidoyer pour Melchior Cano, adversaire des mystiques. Le passage de Juan de la Cruz, *OP*, cité à la p. 96, sur la Sainte Humanité, pourrait viser Laredo non moins qu'Osuna.

Plus récemment le problème de la Sainte Humanité chez Osuna, Laredo et sainte Thérèse vient d'être repris avec beaucoup de clairvoyance par deux philosophes : a) M. l'abbé Louis OECHSLIN, *L'Intuition Mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946 ; p. 54-62 ; b) M. le Chanoine Marcel LÉPÉE, *Sainte Thérèse d'Avila, Le Réalisme chrétien*, Paris, 1947 ; pp. 115-116, 240-242, 436-437.

CHAPITRE XV

LA CONTEMPLATION DE LA DIVINITÉ

L'âme convaincue de son néant et familiarisée avec la pensée de Jésus-Christ, peut désormais vouer le meilleur de son effort à la contemplation de la Divinité. Nous parlerons en ce chapitre de la recherche de Dieu telle qu'elle se présente dans la rédaction primitive de 1535, au livre troisième plus particulièrement et dans les épîtres. Laredo, qui s'inspire de Richard de Saint-Victor, y enseigne une oraison d'un type intellectuel très accusé.

En règle générale, l'âme s'élève d'abord à Dieu par le moyen des créatures, soit matérielles soit spirituelles. Tant que dominent les actes variés et discursifs, l'oraison s'appelle *méditation*. Si l'esprit se repose dans la simple vue de la vérité, c'est déjà une *contemplation imparfaite*, où l'entendement et la raison cèdent la place à la pure intelligence. Par la méditation, dit encore Laredo, l'âme s'approche de soi, par la contemplation imparfaite elle entre au-dedans de soi. Ces deux actes formeront l'objet de nos trois premiers paragraphes.

Dans la contemplation pure et parfaite, l'âme s'élève au-dessus de soi, oublie tous les êtres, perd conscience d'elle-même, et ne considère plus que Dieu seul sans nul intermédiaire créé, dans ses attributs infinis, dans l'unité de son Essence, dans la Trinité des Personnes. C'est là une contemplation strictement *surnaturelle*, à demi obscure et inexprimable. S'il passe au-delà, l'homme spirituel ne peut que sortir de soi par l'*excessus mentis* ou l'extase, que l'auteur décrit d'après les confidences de ses amis. A tous ces problèmes seront consacrés les paragraphes 4 et 5.

I. La création, échelle vers Dieu

Les créatures sont comme une sauce dont notre goût perversi a besoin pour trouver de la saveur en Dieu. Autrement dit, puisqu'elles ne sont qu'un moyen, évitons de nous y attacher comme à la fin. C'est ainsi que l'aveugle ne s'intéresse à son petit chien que pour autant qu'il lui sert de

guide. Une fois le but atteint, peu lui importe qu'il reste debout ou assis à ses côtés, ou bien qu'il gambade aux alentours¹. Malgré son faible penchant pour l'ordre et la discipline, Laredo a senti le besoin de donner à son dirigé une sorte de méthode concernant l'usage des créatures dans la méditation. C'est l'art de la chasse qui fournit la comparaison la plus complète et la plus instructive, celle que l'auteur rappellera maintes fois à ses lecteurs.

La méditation comparée à une chasse Pour une bonne chasse au lièvre, quatre conditions sont indispensables : il faut qu'il y ait d'abord un lièvre dans un lieu accessible, puis un chien lévrier, un faucon et enfin un chasseur passionné pour son art. La méditation comporte pareillement quatre éléments : l'objet créé, symbole des réalités invisibles ou incréées ; au lévrier correspond l'entendement discursif, au faucon la raison supérieure ; le chasseur est ici la volonté, résolue à s'emparer coûte que coûte du gibier. Quand le chien lévrier tient sa proie, il cesse de courir et souvent se couche auprès d'elle. De même l'entendement, dès qu'il se sent ravi par la vérité qu'il considère, ne doit pas chercher davantage, mais arrêter son travail. Le faucon, après avoir survolé le lièvre à coups de bec, aime à se retirer sur un arbre ou sur un rocher : notre raison supérieure trouve ses délices dans l'arbre de la Croix ou sur le rocher qui est Jésus-Christ (I Cor., 10, 4). Je ne saisis pas la portée de telles allégories en cet endroit. Le chasseur fortuné serre avec transport le gibier entre ses mains, le tâte, le soupèse, le retourne en tous sens : la volonté qui profite seule de la peine des autres facultés, jouit en paix de la vérité conquise.

L'auteur signale encore trois rapprochements entre la chasse et la méditation. Les chasseurs en quête du gibier s'astreignent à ne s'exprimer que par signes. Dès qu'ils ont aperçu le lièvre, ils ne songent qu'à l'attrapper, ne leur parlez pas alors d'autre chose. Ivres d'allégresse, ils s'élancent à la suite de leurs chiens et n'éprouvent pas moins de plaisir parmi les rochers et les buissons que sur les sentiers fleuris. A leur exemple, le religieux doit non seulement garder le silence de parole, mais surtout réprimer les folles pensées qui troublent l'âme et mettent en fuite la grâce divine. Poursuivant un seul but et les droits de l'obéissance restant saufs, il supprime ou abrège les œuvres extérieures qui gênent l'oraison. Son entendement discursif médite avec non moins de zèle dans l'aridité qu'au temps des consolations. Quant à sa volonté, ni la prospérité ni le malheur ne la sauraient détourner de la chasse spirituelle².

(1) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 4 : « salsa para gustar a su Dios ». Le petit chien de l'aveugle, *ibid.*, ch. 15 début.

(2) *Ibid.*, tout le chapitre 15. D'autres auteurs ont également comparé la méditation à une chasse. Louis de Grenade écrit par exemple : « El perro del cazador, si es bueno, no se come la liebre que ha cazado, sino guardala fielmente para cuando llegue su señor. Pues desta misma manera se ha de haber nuestro entendimiento cuando hoviere cazado alguna destas altas y secretas verdades, que no se ha de entregar el a solas a ella, sino antes entregarla a la voluntad para que ella como señora en esta parte se sirva della... ». *Libro de Oracion*, I, ch. 10, 2^e aviso (éd. Cuervo, tome II, p. 247).

Cadre richardien : Cet exemple pittoresque est expliqué ailleurs en termes techniques empruntés au *Benjamin minor et major*.
cogitatio Trois actes sont à distinguer : *cogitatio*, *meditatio*,
meditatio *contemplatio*. La *cogitatio* s'alimente à l'imagination,
contemplatio la méditation s'opère par la raison, la contemplation vient de l'intelligence pure. Par *cogitatio*, il faut entendre le vagabondage de l'esprit qui va au hasard et se porte indifféremment ici ou là sans ordre et sans but. D'où mille pensées vaines, distrayantes, voire coupables. Cependant si l'imagination accepte le contrôle de la raison, elle cesse d'être purement animale pour devenir l'indispensable auxiliaire de la réflexion méditative¹.

Dans la *méditation*, c'est l'entendement discursif, « ordonné, méthodique et discret », qui concentre son effort sur un point et approfondit une vérité². La *contemplation* appartient aux plus hautes facultés : quand la pleine lumière a été faite sur l'objet de ses recherches, la pure intelligence y fixe un regard simple et admiratif sans mélange d'imagination et la paisible volonté vient aussi goûter sa part de jouissance. La pensée (*cogitatio*) rampe, la méditation marche ou tout au plus elle court, la contemplation vole et d'un coup d'œil embrasse un vaste horizon. Il n'y a dans la simple pensée ni peine ni profit, mais souvent danger ; dans la méditation il y a peine et profit, dans la contemplation il y a profit sans peine³.

Malgré leurs différences, ces trois actes, loin de s'exclure, peuvent conduire l'un à l'autre. Chez les débutants, images et pensées dûment disciplinées passent au service de la raison discursive ou entendement pour collaborer au travail de la méditation : « Cogitatio in meditationem transit », note Richard de Saint-Victor. Pareillement la méditation a pour terme normal la contemplation : lorsqu'un problème longtemps étudié et approfondi est enfin résolu, l'âme déborde de bonheur et reste un certain temps ravie dans une muette admiration. Et le même auteur d'ajouter : « Et hoc est jam meditationem excedere, et meditationem in contemplationem transire ». Influencé sans doute par cette terminologie, Laredo écrira à son tour que « l'entendement se transforme, se convertit en pure

De même le carme Thomas de Jésus : « D'où vient qu'on peut très à propos comparer la méditation à un chasseur qui cherche quelque proie, et la contemplation à un chasseur qui l'a trouvée et la tient entre ses mains... ». *Trailé de la contemplation divine, particulièrement de celle qui avec la faveur du Ciel se peut acquérir par notre travail*, Liège, 1675, p. 16.

Cf. Sainte THÉRÈSE, *Vida*, ch. 19, 2 : « sin haber menester andar a caza el entendimiento, que alli ve guisado lo que ha de comer y entender... ».

(1) *Monte Siôn*, 1535, III, ch. 8, 9 et 35. *Benjamin major*, I, ch. 3 et 4. *PL*, t. 196, col. 66-68. *Benjamin minor*, ch. 16 et 87.

(2) *Monte Siôn*, 1535, III, ch. 16 : « El discurso tassado del entendimiento diestro... ». « El ordenado e tassado e discreto discurso del entendimiento... ». Autres exemples des mêmes expressions, *ibid.*, ch. 5, 9 et 35. Dans l'éd. de 1538, III, ch. 3.

(3) *Benjamin major*, I, ch. 3. J'utilise parfois assez librement la traduction de M. Auguste SAUDREAU, *La Vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands Maîtres de la Spiritualité*, Paris, 1921, p. 162-163.

intelligence ou même en volonté » ou que « la méditation variée devient contemplation¹ ».

En résumé, le spirituel doit s'habituer à écarter les pensées vagabondes et les désirs pervers ou, suivant une expression consacrée, « à garder son cœur avec le plus grand soin », le cœur désignant ici la partie la plus intime de l'âme. Dans ce but, Laredo conseille de réciter fréquemment la prière suivante : « O mon Dieu, gardez ce cœur afin qu'il ne se porte pas vers le mal et conservez-le toujours en vous, par les mérites du Christ² ». Le recueillement général ainsi obtenu servira de prélude à la méditation : l'imagination pourra dès lors se mettre sans difficulté au service de l'entendement, et l'entendement au service de la volonté pour parvenir au repos de la quiétude³.

II. La contemplation imparfaite

Nous venons de le voir : Laredo distingue trois stades dans la contemplation, suivant que l'on cherche Dieu dans les objets corporels, dans les êtres spirituels et particulièrement dans les facultés de l'âme, enfin en Lui-même. Une telle classification ne semble-t-elle pas s'apparenter à celles du *Benjamin major*?⁴

A. On part Il est recommandé aux débutants d'arrêter leur
des êtres corporels attention sur les plus petits objets : une herbe, une fleur, une lentille, une fourmi, un bout de bois, un morceau de brique, en se rappelant que tous doivent leur origine à l'Être infini. La brique, par exemple, donne lieu aux réflexions suivantes : elle est à base de boue et d'argile comme nous. Mélange d'eau et de terre, on l'expose au feu pour la cuisson : ces trois éléments entrent aussi dans notre organisme. Bien plus, elle l'emporte en quelque manière sur nous : celui qui la brise en éclats ne désagrège pas sa substance, tandis que, une fois brisé le composé humain, le corps devient le siège d'une corruption pestilentielle. Considérez enfin que la brique n'existerait pas si Dieu n'avait d'abord formé les éléments premiers.

(1) *Benj. major*, I, ch. 4. *Monte Sión*, 1535, I, ch. 36 : « El entendimiento... acoetece convertirse a inteligencia ». *Ibid.*, III, ch. 8 : « y muchas vezes [nuestro entendimiento] sin pensarlo cae de si y se buelve inteligencia ». *Ibid.*, ch. 35 : « en voluntad convierte el entendimiento y el diverso meditar en quieta contemplacion ».

(2) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 13.

(3) *Ibid.*, II, ch. 46 : « Pues buelva el anima al campo y sirva la imaginativa al entendimiento y el entendimiento servira a la voluntad, para que la voluntad se pueda quietar en Dios ».

(4) Dans le *Benj. major* (I, 6) Richard énumère six espèces ou degrés de contemplation, mais il les ramène ensuite à trois (*Ibid.*, IV, 5) : « Dans les deux premiers degrés nous nous instruisons des choses extérieures et corporelles ; dans les deux suivants nous arrivons à la connaissance des créatures invisibles et spirituelles ; dans les deux derniers, enfin, nous nous élevons jusqu'à la perception des réalités supracélestes et divines ». P. POURRAT. *La Spiritualité chrétienne*, II, p. 181-183.

Regardez pareillement le monde végétal et animal : toutes les ressources des hommes ne sauraient réaliser une lentille, encore moins une fourmi. L'acte créateur n'appartient qu'à Dieu : mais comment tire-t-il les êtres du néant ? Ni l'intelligence humaine, ni l'esprit des anges n'arrivent à se l'expliquer. Et l'âme ravie de son néant, de son incapacité à comprendre, s'écrie avec enthousiasme : « Qu'il est grand, mon souverain Seigneur, puisqu'il est seul à connaître les secrets de sa Puissance !¹ ».

Mille autres phénomènes sont de nature à piquer notre curiosité. Pourquoi cet oiseau au plumage brun foncé a-t-il le bec rouge et une seule plume jaune ? Où les abeilles ont-elles appris à fabriquer la cire et le miel ? Quel chef-d'œuvre que le pois chiche, revêtu d'une chemisette taillée sur mesure, composé de deux moitiés exactement semblables et terminées à leur extrémité supérieure par un seul petit bec commun à l'une et à l'autre ? Pourquoi seul le pois chiche a-t-il ce bec ? Pourquoi le jardinier le plus habile est-il incapable de faire pousser une lentille qui en soit ornée ? Problèmes enfantins, mais qui dépassent la science des anges et des hommes et que Dieu seul peut résoudre. Faiblesse de l'homme, grandeur de Dieu : l'âme défaille (*desfallesce*) en présence des merveilles divines. C'est ordinairement à un sentiment d'admiration qu'aboutit la contemplation pour Richard comme pour son disciple espagnol².

Les méditations qui précèdent conviennent aux plus jeunes débutants, à condition de ne pas approfondir les attributs divins, domaine réservé aux spirituels plus avancés. A ces derniers s'adressent des considérations plus savantes, dont plusieurs ont déjà été signalées. Je ne reviendrai pas sur la description alambiquée de la Jérusalem céleste³. On se rappelle en outre que l'immensité divine trouve son symbole le plus adéquat dans l'omniprésence de l'air. Les plantes et les fruits avec leur infinie variété de formes, de couleurs, de saveurs, de propriétés nutritives et médicinales, aident à soupçonner quelque chose de la Sagesse et de la Providence du Créateur, car toutes ces qualités résultent des combinaisons des quatre éléments et plus encore de l'influence de la Cause première.

De telles élévations n'étonnent pas sous la plume d'un fils de saint François et d'un pharmacien herboriste. « O Dieu des merveilles, s'écrie Laredo en terminant, l'intelligence, qui peu auparavant n'arrivait pas à embrasser l'ensemble de l'univers, est à présent mise en échec par une simple noisette dont le mystère lui échappe. L'âme retombe sur elle-même en constatant son impuissance ; mais bientôt elle déborde

(1) *Monte Sión*, I, ch. 4.

(2) *Ibid.*, 1535, III, ch. 22 et surtout ch. 35.

Comparer avec l'expression populaire : « No sé por dónde le vino el pico al garbanzo », signifiant que telle explication ou interprétation est absolument arbitraire et inattendue. Martínez de Cantalapiedra, l'ami de Luis de León à Salamanque, l'aurait un jour employée devant ses élèves, « dando a entender que no sabía de dónde el intérprete vulgato pudo tomar ocasión de trasladar de aquella manera ». Cf. *Revista de Archivos*, 1904, II, p. 380-381. *La causa de Fr. Luis de León ante la crítica y los nuevos documentos históricos*.

(3) *Monte Sión*, II, ch. 46 et suiv. Cf. *supra*, ch. 6.

d'allégresse à la pensée que les anges non plus ne pénètrent pas le comment de la création ». Il faudrait pour cela connaître parfaitement la Sagesse infinie, ce qui est le privilège de Dieu seul. Le résultat de la méditation est donc le même que plus haut : « défaillance » de l'âme, puis admiration joyeuse devant la transcendance divine¹.

D'autres considérations, moins recherchées, semblent aussi plus traditionnelles. Il n'y a qu'un soleil au monde, présent tout entier en chacune des régions, « ici comme au Yucatan, dans les Flandres comme aux Indes (occidentales) et dans l'Inde du Prêtre Jean ». Ce même soleil se communique également à tous les êtres et produit des effets très différents suivant les objets qu'il atteint. *Erige rationem*, dit Laredo, la variété des opérations divines dans l'univers est encore plus merveilleuse. — Une maison est-elle entièrement close ? Le soleil l'investit de ses rayons et se glisse à travers les fentes et les jointures des portes et des volets, comme pour signifier qu'il désire entrer et tout inonder de splendeur. Dieu en agit pareillement avec les âmes.

Les créatures ne manifestent pas seulement les attributs divins, elles sont encore un reflet de la Sainte Trinité. Dès que le feu ranime sa flamme il répand lumière et chaleur. Le soleil est également le principe d'une triple opération : il brille en lui-même, chauffe l'atmosphère et chasse les ténèbres. Élevons l'esprit vers la région des mystères : dans l'unique essence divine subsistent trois personnes réellement distinctes².

B. On part Mieux adaptée à la nature de l'âme, la considération des objets immatériels des objets incorporels lui donne plus de satisfaction et l'achemine plus rapidement vers les réalités spirituelles.

Quatre symboles, par exemple, offrent des analogies avec l'*ubiquité* divine : *a*) Il n'y a qu'un seul sacrement de baptême capable de conférer également à des millions d'âmes la foi et le caractère, si bien que, les fidèles ont beau se multiplier, la vertu du sacrement reste immuable, inépuisablement efficace pour les néophytes à venir ; *b*) La formule de l'absolution, douée de la même puissance sur les lèvres de tous les prêtres approuvés et en faveur des pénitents bien disposés de la Chrétienté entière, n'a aujourd'hui, après des siècles d'usage, rien perdu de sa force originelle qui lui vient du sang du Christ ; *c*) L'inaltérable Justice existe intégralement en tous lieux et en tous pays, une et indivisible : qui la blesse, la blesse toute entière. Justice incorporelle et invisible ; ce qu'on en voit, ce sont uniquement les effets, les divers tribunaux (Inquisition, *Herman-dad*) et les exécuteurs. De la même manière la substance infinie, absolument simple, se trouve à la fois présente dans toutes les parties de l'univers sans aucune sorte de division ni de diminution ; *d*) Le quatrième symbole sert encore à présent dans les classes de catéchisme. Le jour est constitué

(1) *Monte Siôn*, 1535, III, ch. 28. Les textes sur l'omniprésence de l'air et sur les propriétés des fruits sont traduits plus haut, ch. 2. L'auteur du *Benjamin major*, II, 5, étudie aussi l'action de Dieu dans le monde végétal.

(2) *Monte Siôn*, 1535, III, ch. 18.

par la diffusion de la lumière qui brille sur d'immenses étendues et partout de façon uniforme, car si l'éclat en est plus faible par endroits, c'est à cause des obstacles qu'on lui oppose. Le jour arrive et part sans que personne le voie ou l'entende ; il n'a ni couleur ni son, ni saveur ni parfum ; il est insaisissable, rien ne l'arrête ni le contient, parce qu'il n'a pas de corps, mais dans sa lumière baignent tous les êtres corporels. Combien cela est encore plus vrai de la Lumière incréée, du jour sans nuit et sans éclipse, de l'Immensité divine qui enveloppe et pénètre toutes choses¹ !

Au reste c'est l'âme qui fournit l'image la plus ressemblante de l'Être infini. Une et simple en sa substance, elle est également triple par ses facultés, à la fois réellement distinctes et inséparables de son essence. C'est le plus parfait symbole de la Très Sainte Trinité : à la mémoire répond la puissance du Père, à l'intelligence la sagesse du Fils, à la volonté la bonté du Saint-Esprit².

III. La pure contemplation

L'âme cherche Dieu en Lui-même Nous voici parvenus au sommet de la montagne. L'âme ne s'arrête plus aux créatures extérieures, elle se perd de vue elle-même pour fixer son regard le plus épuré sur l'inaccessible Divinité, une et trine.

« Pour adorer en esprit, il ne suffit pas de considérer le pur esprit qu'est Dieu ; le contemplatif doit en outre se dégager totalement de la chair et de la connaissance charnelle... ; que l'âme, pur esprit, dépouillée (*desnuda*) de tout ce que Dieu a créé sur terre, ne pense plus qu'à Dieu seul dépouillé (*desnudo*) de tout ce qu'il a créé au Ciel et sur la terre. L'âme seule avec Dieu seul, elle dépouillée (*despojada*) même de soi et Lui dépouillé (*desnudo*) de tout ce qu'il a créé... » *Monte Siôn*, I, ch. 27.

« La plus grande perfection des contemplatifs consiste à bien fermer les portes des cinq sens et à vider leur cœur de tout ce qui n'est pas Dieu, absolument comme s'il n'existait aucune créature hors de l'âme et, pour elle, pas d'autre occupation que de contempler Dieu. L'âme nue (*desnuda*) de tout le créé et Dieu dénudé (*desnudo*) de tout ce qu'il a créé... » *Ibid.*, III, ch. 4.

Par pure contemplation, déclare Laredo, j'entends celle qui est entièrement étrangère à tout ce qui n'est pas Dieu, lorsque l'âme se trouve seule avec Lui et ne veut ni des anges ni des cieux et, mieux encore, ne veut pas d'elle-même..., car pour entrer dans le royaume de la contemplation elle doit se purifier entièrement de tout désir qui n'aurait pas Dieu pour objet... Que l'âme nue (*desnuda*) de tout le créé aille vers Dieu nu (*desnudo*) de tout ce qu'il a créé ; et que tous les hommes aillent à Lui en criant comme des insensés, mais ces cris retentiront dans le très calme silence de l'âme recueillie : « A Lui, à Lui, à Lui et mille fois allons tous à Lui, car Il est riche pour donner à tout le monde ! » *Ibid.*, ch. 25.

(1) *Ibid.*, III, ch. 27 en entier. La nuit, ajoute Laredo, possède les mêmes propriétés que le jour, sauf qu'au lieu de manifester les objets, elle les cache. L'analogie avec l'omniprésence divine serait donc ici beaucoup plus imparfaite.

(2) *Ibid.*, ch. 22. Au chapitre 19, Laredo enseigne expressément la distinction réelle de l'âme et de ses facultés. Cf. *supra*, ch. I, p. 36.

En renonçant ainsi aux objets créés, l'âme écarte les obstacles et supprime les poids inutiles qui l'empêcheraient de prendre librement son envol ; et Dieu de son côté remplit aussitôt l'espace laissé vide par le départ des créatures. La contemplation est dès lors rendue plus facile et plus pénétrante : une fleur ne se cueille-t-elle pas plus aisément dans un champ uni qu'au milieu d'une forêt inextricable ? Et le soleil ne brille-t-il pas d'un plus vif éclat lorsqu'il n'y a ni brouillard ni nuages ? Pareillement le soleil de la clarté éternelle se manifeste davantage à l'âme qui darde ses regards sur lui seul¹. Au reste l'âme qui abandonne tout, qui se perd elle-même pour Dieu, retrouve tout au centuple, comme nous l'allons voir, dans la contemplation des attributs divins².

Se perdre, pour l'âme, c'est s'oublier. Elle ne cherche plus dans ses trois facultés des symboles de la Puissance, de la Sagesse et de la Bonté incréées, elle ne croit plus à cause du témoignage des créatures, elle voit désormais des yeux de la Foi. Il n'y a rien, par exemple, de plus certain pour un croyant que la proposition suivante : « Dieu pourrait, si tel était son bon plaisir, tirer du néant, conserver et faire prospérer mille mondes plus vastes que le nôtre ; sans le moindre embarras il leur trouverait à tous de la place et cependant sa puissance n'en serait nullement épuisée, car si Dieu fait toujours ce qu'il veut, il ne réalisera jamais tout ce qui est en son pouvoir ». Une telle réflexion, simple et rapide, nous révèle la Toute-Puissance divine de manière plus lumineuse que les pénibles raisonnements que nous ferions sur le seul univers que nous connaissons. Voilà comment l'âme retrouve les créatures au centuple dans le désert de la contemplation³.

Laredo renchérit encore sur la pensée ci-dessus. Pour apprécier la grandeur de Dieu, écrit-il en substance, c'est peu de penser qu'il a créé Ciel et Terre et qu'il pourrait appeler à l'existence un monde mille fois plus spacieux que l'actuel : jeu d'enfant que tout cela pour sa Force souveraine. Il y a pourtant une opération qui donne la mesure exacte de sa Puissance et en épuise les ressources : seul Il est capable d'aimer sa propre Perfection comme elle le mérite, c'est-à-dire infiniment, tandis que les soupirs d'amour des anges et des bienheureux, au prix de sa Bonté sans bornes, sont comparables à un verre d'eau que l'on jetterait dans l'océan⁴.

Attributs divins Ces sortes de considérations intemporelles peuvent s'appliquer à tous les attributs divins. L'Église chante à la Messe : « *Pleni sunt coeli et terra gloria tua* ». Mais avant la création, où resplendissaient la gloire et la majesté du Très-Haut ? En Lui-même, qui par son immensité déborde infiniment tous les mondes créés et possibles. L'univers actuel

(1) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 17.

(2) *Ibid.*, ch. 24.

(3) *Ibid.*, ch. 24.

(4) *Ibid.*, ch. 17, tout le début : « Para venir el anima en conocimiento de las grandezas de Dios, argumento de mas encumbrada celsitud se toma en solo el que en todo quanto crio... ». Voir aussi l'épître 7, éd. 1535 (épître 6, éd. 1538).

ne circonscrit aucunement cette immensité, pas plus qu'une coque d'œuf ne saurait renfermer les flots de la mer et des océans. Et avant le *Fiat* de la Genèse, où gravitaient le Ciel et la Terre? Dans l'intelligence divine, pour qui le monde de toute éternité a été et sera toujours également présent, comme l'exemplaire de l'œuvre à réaliser surgit en premier lieu dans la raison de l'artiste¹.

Le spirituel ne veut évidemment connaître Dieu que pour l'« adorer, l'aimer, le servir et trembler en sa présence d'un cœur joyeux ». Cependant tout comme il est plus parfait de chercher Dieu en lui-même que dans les créatures, l'amour le plus épuré consistera aussi à aimer Dieu pour Lui seul, « dans la plus complète solitude », sans nul mélange de motif créé. Les parfaits aiment donc le Souverain Seigneur parce qu'Il est le Bien infini et que Lui seul s'aime dignement et de façon adéquate. Ils aiment ensuite les séraphins et les chérubins, les anges et les saints, suivant l'amour que ceux-ci portent à la Charité éternelle².

L'essence Dépassant la région des attributs, l'âme recueillie ose s'élever infinie plus haut et contemple avec crainte et révérence et de façon aussi abstraite que possible, l'essence divine, abîme de toute perfection. Dieu lui apparaît

« comme une essence essentielle qui est sa substance inséparable, comme une grandeur sans quantité et une bonté sans qualités [accidentelles], comme une puissance infinie et une sagesse toute-puissante, comme un Bien qui n'est que bonté et comme un Être, tout en toutes choses et tout en chacune d'elles, comme une lumière inextinguible et incirconscrite... Dieu seul est Substance essentielle, parce que seul il est Essence substantielle, hors duquel il n'y a ni essence ni substance, car Lui seul existe en soi et nous existons en Lui... De Lui seul les anges et les autres créatures ont reçu l'être... »

« Vous seul, ô mon Dieu, s'écrie l'âme, êtes l'Éternel et le Saint des Saints, vous êtes l'unique Seigneur et le Très-Haut, et les grandeurs créées sont vos esclaves ! Vous seul êtes la substantielle Essence, devant qui plus de cent milliards de Séraphins tremblent avec respect et amour, cependant qu'ils n'arrivent pas à pénétrer l'insondable mystère de votre nature une et trine... Plus lamentablement encore l'homme échoue dans cette recherche, mais c'est alors qu'il vous connaît le mieux, la Foi venant au secours de la raison défaillante³ ».

(1) *Ibid.*, ch. 32.

(2) *Ibid.*, ch. 21 : « Y el anima inquisidora desseosa de solo Dios, tanto quanto busca en el, conviene a saber en Dios, su mismo conocimiento, tanto despierta su amor para le reverenciar y le amar y le servir y temer en su presencia con alegre coraçon... ». « De manera que aun para soltarse mas en vuelo mas levantado, diga que la causa perfecta de amar a Dios es aquesse mismo Dios, como los santos lo escriven y que en esta sola causa ay tanta mas perfeccion quanto ay de mas soledad... E mas dize que porque solo Dios puede y sabe amarse y se ama quanto amado ser mercesce por tanto solo el es solo de amar, e los otros tanto mas quanto mas le aman, tomando desde los mas altos angeles hasta las animas justas que estan en este destierro... E diziendo que ama con soledad entiende que ama a Dios solo sin admitir algo de quanto Dios erio ».

(3) *Monte Sión*, III, ch. 26 : « E assi se recoge a conocer a su Dios en una essencia essencial que es sustancia inseparable, grandeza sin cantidad e bondad agena de calidades, una potencia infinita, sabiduria potentissima, un bien que solo es bondad, un todo en todas las cosas e todo en cada una dellas, una lumbre inextinguible e incir-

La Sainte Trinité A la clarté de l'Évangile et du symbole pseudo-athanasien, nous abordons en troisième lieu les arcanes de l'ineffable Trinité. Consubstantiel au Père, le Fils est son égal en puissance, sagesse, bonté et en perfection infinie. Il s'ensuit que « personne ne connaît vraiment le Père si ce n'est le Fils et que nul ne comprend la nature du Fils sinon le Père ». De même, le Père seul aime le Fils comme il le mérite et seul le Fils lui rend l'amour infini qui lui est dû. De cet amour réciproque du Père et du Verbe procède le Saint-Esprit, troisième Personne absolument égale et consubstantielle aux deux premières. Amour substantiel (d'ordre notionnel) qui n'est pas à confondre avec l'amour « opératif » (essentiel) par quoi l'Esprit s'aime lui-même et paie de retour les deux autres Personnes¹.

L'auteur s'applique particulièrement à montrer l'absolue et parfaite simultanéité des trois divines hypostases. Si le Père est Père de toute éternité, c'est qu'il n'a jamais été un seul instant sans le Fils ; et comme le Père et le Verbe s'aiment depuis toujours, l'Esprit leur est depuis toujours égal et coéternel. Dans les œuvres dites *ad extra*, dont le terme est en dehors de Dieu, on conçoit une priorité de nature de la volonté divine par rapport à son exécution : Dieu veut d'abord créer, puis il crée : *Dixit et facta sunt*. Dans l'intimité de l'essence divine, dans les processions des Personnes, il n'y a place pour aucune sorte de priorité ou de postériorité ni de temps, ni de nature².

Et Laredo de conclure :

« Voilà les hautes perfections divines que ne cessent de contempler les anges ! Cette contemplation est aussi la nourriture des âmes bienheureuses à qui le présent exil paraît d'autant plus pénible que Dieu leur donne une plus claire connaissance de son très doux amour. Elle est le pain réconfortant qui permet à l'âme d'arriver, à travers le désert, jusqu'à la montagne de Dieu à Horeb (III Reg., 19, 8). C'est le parfum des onguents (*Cant.*, 1, 3) qui attirent les âmes blessées des flèches de l'amour. C'est la manne dont les saveurs variées s'adaptent au goût de chacun. C'est l'onction qui enseigne toutes choses (I Joh., 2, 27). Je le demande en effet, où l'âme trouvera-t-elle plus de matière à admiration, si elle veut admirer, que dans les multiples et immenses perfections de Dieu ? Où trouvera-t-elle autant d'occasions de produire des actes de foi vive ? Où plus de motifs d'allégresse qu'en se voyant, elle chétive esclave, admise à l'office des anges ? Où autant de liberté et de facilité pour aimer si l'amour est sa nourriture ? »³.

IV. Caractères de la pure contemplation

Après avoir gravi les différents échelons de la montée vers Dieu, nous voudrions préciser les caractères les plus saillants de la haute contemplation chez Laredo.

cumscriptum (sic), un Dios bivo, verdadero, eterno e inaccesible ; e assi se ha Dios de buscar en ditados infinitos... Y de donde en esta contemplacion desfallece el humano entendimiento, soys mas conocido Vos e assi mas reverenciado, fortaleciendo la fe lo que desfallece el seso ». Voir des formules semblables au ch. 29.

(1) *Ibid.*, ch. 29 et ch. 21. Comparer avec *Benjamin major*, IV, ch. 18-20.

(2) *Ibid.*, ch. 31. Cf. Paul GALTIER, SJ, *De Sanctissima Trinitate*, Paris, 1933, n° 215.

(3) *Ibid.*, ch. 31.

Admiration En ce qui regarde l'intelligence, la contemplation s'accompagne d'admiration. Dans les êtres corporels et immatériels, l'esprit cherche des manifestations de la puissance, de la sagesse, de l'immensité du Très-Haut et se reconnaît incapable de pénétrer le pourquoi et le comment de la création. A plus forte raison l'intelligence est éblouie par le mystère de l'essence divine et des Processions immanentes de la Sainte Trinité. Pour Laredo comme pour Richard, la méditation intense aussi bien que la pure contemplation a pour terme une extase dont la profondeur varie suivant le cas. L'âme *défaill*e et trouve dans son impuissance même un motif de joie et une preuve de la grandeur de son Dieu¹.

Union amoureuse Du côté de la volonté, la contemplation ne saurait tendre qu'à l'amour. Il semble pourtant qu'en cette première rédaction du *Mont Sion*, comme aussi dans le *Benjamin major*, les activités intellectuelles occupent la plus large place et relèguent au second plan saints désirs et pieuses affections. Malgré tout, les déclarations de l'auteur sont très nettes sur la primauté de l'amour : la volonté, symbolisée par le chasseur, profite seule du travail des autres facultés. « Il arrive souvent que, l'entendement cessant d'agir, la seule volonté continue son opération dans la quiétude et c'est en cela que consiste la perfection de la contemplation ici-bas »².

« Pour moi, écrit-il encore, la contemplation est le travail tacite et très paisible de la seule volonté occupée en Dieu seul et reconnaissant son amour et ne connaissant pas autre chose de Lui, dans une telle quiétude qu'elle ne bouge plus. Sans rien savoir elle désire, à la manière d'un enfant qui avant de connaître sa mère demande en silence à reposer sur son cœur, car il ne sait ni parler ni se servir de sa langue ; et dans un âge si tendre il se contente de lait et ne cherche pas à raisonner. Je pense que pareillement la seule volonté dans un calme très solitaire se trouve seule dans la contemplation avec les propriétés de l'enfant. Il n'en va plus ainsi de la méditation qui recherche les causes et les effets, se préoccupe de généalogies (*Tite*, 3, 9) et de mille autres choses et discourt sans cesse³ ».

Laredo n'enseigne nullement en 1535 l'amour sans connaissance. Ce qu'il entend exclure de la contemplation, c'est l'affairement de l'*entendement discursif* et non pas la simple vue de l'intelligence sur Dieu.

(1) P. POURRAT, *op. cit.*, II, p. 188 : « La véritable contemplation est extatique, d'après Richard... A vrai dire, une certaine extase existe dans toute contemplation un peu intense ». Cf. *Benjamin major*, V, ch. 19 : « Quod secundus excedendi modus fieri solet ex magnitudine admirationis ».

Défaillir, *desfallecer* : Laredo traduit ainsi les termes *deficere* et *succumbere* du *Benj. minor*, ch. 73 : « Benjamin nascitur et Rachel moritur... Omnis ratio succumbit. Quid est enim Rachelis interitus nisi rationis defectus? Ch. 74, début : « ... mens ad contemplationem rapta, quantus sit humanae rationis defectus experitur ».

(2) Le chasseur, *supra*, p. 256. *Monte Sion*, 1535, III, ch. 4 : « se vee muchas vezes cessando el entendimiento no aver mas que voluntad, en la qual y en su quietud se halla el perfecto fin que la contemplacion diestra puede en aqueste destierro recibir ». *Ibid.*, ch. 7 : « en la qual [quietud] no el entendimiento, sino la voluntad sola obra sin especulacion ».

(3) *Ibid.*, ch. 35.

Il affirme expressément que pure intelligence et quiète volonté vont toujours de pair, qu'il ne saurait y avoir de volonté reposée sans l'accompagnement de la pure intelligence et vice versa¹. La suppression de toute connaissance antécédente et concomitante dans l'union avec Dieu sera la grande nouveauté de la seconde rédaction².

Nous atteignons Dieu par la voie négative et par une connaissance *obscur* et *inexprimable* : c'est le troisième caractère de la contemplation d'après Laredo.

Science obscure, inexprimable Lorsque l'âme s'élève vers Dieu au-dessus de tout le créé, il lui convient de renoncer aux images et aux raisonnements. Que l'entendement se donne alors pour vaincu et se persuade que toutes ses forces et lumières ne lui serviront de rien. Une telle persuasion de l'impuissance humaine est la meilleure préparation à la connaissance divine ; plus en effet l'esprit essaie d'atteindre Dieu par ses efforts ou investigations et plus il s'en éloigne. Il profite bien davantage en faisant l'insensé (*haziendo del bovo*), en gardant le silence et la quiétude au lieu de s'agiter, car il n'existe ni pensées ni figures, ni comparaisons, ni autre chose qui puisse aider à comprendre le Dieu inaccessible³. Nous lisons en divers passages du *Mont Sion* :

« Il est plus facile de dire ce que Dieu n'est pas que d'affirmer ce qu'il est... Rien de ce qui peut être pensé ou compris ne convient à l'immense Majesté... L'aveu de notre insuffisance joint aux fervents désirs nous rapproche plus de Dieu que la prétention de connaître quoi que ce soit de la Haute Divinité par les similitudes tirées des plus nobles créatures... Les hommes expérimentés tiennent pour certain que ce total rien-comprendre est la plus grande plénitude, la plus vive joie, la satisfaction la plus profonde et la plus durable que l'âme puisse éprouver dans la pure et quiète contem-

(1) *Ibid.* ch. 8 : « Inteligencia pura dezimos quando en lo que entendemos meditando no ay mezcla de alguna cosa que obre la imaginativa... A la pura inteligencia se allega de muy buena gana la muy quieta voluntad, e la quieta voluntad no es posible que sea quieta sin la pura inteligencia, ni la pura inteligencia no es posible que sea pura sin la quieta voluntad ».

(2) C'est donc, d'après moi, le seul entendement discursif qui est exclu par les déclarations suivantes. *Monte Sión*, II, ch. 44 : « E de todos los hombres aquel entiende muy menos que mas se esfuerça a entender de la divina noticia. Ni ay quando el anima este mas cercada de mayor comprehension que quando su entendimiento assi se da por vencido que entiende que en esta comprehension todo es nada su poder y su saber, teniendo por imposible el poder nada entender. Y en esto que el conosce que es imposible poder todo humano entendimiento, en esta imposibilidad, digo con ella y en ella esta mas cerca de Dios y de su conoscimiento que en todo quanto se esfuerça a conoscer *discurriendo e disputando e inquiriendo*. Porque quanto el mas se presume allegar comparando a lo que es criado, tanto mas y mas y mas se destierra de su Dios, con el qual mas negociara *haziendo del bovo* y callando estando quedo, que con tiempo ni con fuerças ni con seso o discrecion ; el qual quando a esto se esfuerça se puede llamar *amencia*, que tanto es como agenamiento de seso, porque en la divina essencia *con sola la voluntad sin admitir entendimiento* deve el anima obrar amando y desseando, etc. Porque no ay comprehension, figura ni semejança ni cosa que ayudar pueda ». C'est moi qui souligne.

(3) *Monte Sión*, 1535, II, ch. 44. Voir la note précédente.

plation. Comment cela peut être, seule l'expérience le sait, sans pouvoir en rendre compte... »¹.

« Comme la contemplation dont il s'agit est au-dessus de toute intelligence et compréhension, on ne saurait la définir ou l'expliquer par paroles, par écrits ou par signes. Cependant les âmes saintement curieuses comprennent plus qu'elles ne savent dire et ce fait d'entendre sans pouvoir s'exprimer leur procure une grande satisfaction... Si l'âme est habile et exercée, moins elle comprend l'essence divine et plus elle est heureuse de se sentir plus hébétée (*mas abovada*) et dans une plus grande intégrité (?) »².

« Ce qui convient à l'âme élevée au-dessus d'elle-même, c'est uniquement de savoir rester dans l'hébétude (*solo saber ser bova*), accepter de ne pas se comprendre et ne pas désirer en savoir davantage; et qu'elle accueille par voie de réception tout ce qui se présentera sans rien examiner ».

La science de la contemplation étant à demi incompréhensible, sera malaisément exprimable. Notre auteur l'appelle une « declaracion obscura ». Les enseignements divins se gravent « dans les veines et les moelles de l'âme » ; ce sont comme « des syllabes qui s'organisent dans la partie la plus tendre de ses entrailles », mais qu'il est impossible de traduire en paroles humaines résonnant au dehors. L'âme très quiète et cachée en soi éprouve dans son intérieur la présence d'un nuage (*caligen*) « où elle sent ce qu'elle n'a pu comprendre et goûte ce qu'elle n'a pu désirer et qu'elle ne saurait expliquer en paroles... Elle sent bien qu'elle sent quelque chose, mais est incapable d'en dire le pourquoi et le comment ». Cependant les autres âmes expérimentées comprennent à demi mot de quoi il s'agit⁴.

Il ne faut pas s'étonner, ajoute Laredo, que la haute contemplation puisse coexister avec le non-savoir et le non-comprendre. Ce que nous savons de Dieu n'est rien auprès de ce que nous en ignorons. Plus on connaît le monde et plus il paraît petit ; au contraire, plus l'âme s'applique à chercher Dieu et à jouir de Lui, plus il apparaît grand et incommensurable, si bien qu'en ce domaine les paradoxes suivants se réalisent à la lettre : « Plus nous employons du temps à chercher Dieu et à le connaître,

(1) *Ibid.*, III, ch. 7 : « E mas cerca esta de Dios nuestra imposibilidad conocida con el devoto desseo que quando pensamos que algo conocemos de la alta divinidad... Ciertamente esta es manifiesto a la experiencia largo tiempo exercitada que *este entero no entender* es el mayor henchimiento y el mayor contentamiento y mayor satisfacion y que dura mucho mas que de ninguna cosa que el anima pueda aver en pura e quieta contemplacion. Mas el como aquesto sea no puede darse a entender sino a la sola experiencia, ni menos tiene palabras que lo sepan declarar... ».

Comparer ces belles formules avec celles d'Osuna, *Tercer Abecedario*, lettre Y, ch. 5, p. 567 : « Este no pensar nada es pensarlo todo... ». Et *ibid.*, ch. 2 : « segun dice sant Gregorio, qualquiera cosa que podemos ver en la contemplacion no es Dios, mas entonces es verdadero lo que del conoscemos quando plenariamente sentimos que no podemos conocer algo del ».

(2) *Ibid.*, ch. 8 : « Y esta contemplacion que aqui pide es incomprehensible y es no intelligible, e por tanto hase tambien de entender que es inesplicable o endecible (*sic*) o indeclarable por palabras ni por letras ni por señas ; mas las animas que en aquesto son curiosas comprehenden mas que saben, e su entender sin saber les es gran satisfacion... ».

(3) *Ibid.*, ch. 33 (= éd. 1538, ch. 41) : « E lo que al anima le conviene en este tiempo saber, es solo saber ser bova, e no saberse entender ni querer poder saber mas ; antes reciba quanto viniere sin echar el ojo a nada, mas *por via de recepcion*... ».

(4) *Ibid.*, III, ch. 18.

plus le temps nous manque. Plus l'âme s'enrichit et se rassasie, plus elle se sent pauvre et affamée. Plus elle connaît et plus elle ignore ». Car pour cent degrés de science qu'elle acquiert, l'âme découvre en soi mille degrés d'ignorance. Bien mieux, cette ignorance est un véritable et certain non-savoir, tandis que la science évaluée à cent degrés équivaut à peu près au néant. Prenez un homme qui, les yeux presque entièrement clos, considère l'immense clarté du soleil : assurément ce qu'il en perçoit est fort peu de chose, comparé à ce qui lui échappe ; et s'il ouvre progressivement les yeux sa vue embrassera une splendeur toujours plus grande. Ainsi donc que nul œil de chair ne saurait absorber toute la clarté créée, de même aucun esprit, ni sur terre ni au Ciel, ne connaîtra jamais si parfaitement la Divinité qu'il ne lui en reste toujours infiniment à connaître¹.

Contemplation D'un quatrième point de vue, l'oraison, comme il a été
passive dit plus haut, peut être *active*, *passive* ou *mixte*. Dans la pleine quiétude, lorsque l'âme se tient passive et en état de « réceptivité », la contemplation est certainement infuse et strictement « surnaturelle ». Dès 1535, Laredo emploie quatre fois ce terme pour qualifier les dons éminents qui dépassent nos efforts et nos industries et ne dépendent que de la Libéralité divine. Ce sont ces faveurs particulières qu'il nous faut encore étudier².

V. Ravissements et extases

Pour bien fixer notre but, je rappellerai une dernière fois les quatre démarches de l'*introversion*, avec l'interprétation vraisemblable qu'on en peut fournir. *a)* L'âme revient sur elle-même, quand elle discipline imaginations et pensées anarchiques (méditation très active) ; *b)* Elle entre en elle-même, lorsque l'entendement discursif cède la place à la pure intelligence, à une simple vue très reposée de la vérité (contemplation acquise ou mixte) ; *c)* Montant au-dessus de soi, elle transcende l'ordre du créé pour atteindre le Dieu infini dans une sorte de ravissement initial (contemplation passive) ; *d)* Si elle va plus loin, elle ne peut qu'aboutir à l'extase (passivité plus accentuée). Les deux derniers actes sont strictement surnaturels et constituent des faveurs tout à fait spéciales. Dieu qui a créé l'âme sans nul intermédiaire de cause seconde, s'est également réservé de l'élever au-dessus d'elle-même et de se l'unir selon le mode surnaturel sans faire appel à l'industrie humaine³.

(1) *Ibid.*, ch. 18 : « El mas tiempo haze que falte mas tiempo, y la mayor riqueza da mayor necesidad, y el mayor conocimiento causa ygnorancia mayor... ».

(2) Cf. *supra*, ch. 12.

(3) *Monte Siôn*, 1535, III, ch. 33. Chapitre reproduit intégralement dans l'édition 1538, III, ch. 41. « Para acercarse el anima a si misma y entrarse dentro de si, puede ella con el favor de Dios socorrerse y se ayudar de la industria natural de sus desseos e aficion y de su buena consciencia. Mas si estando dentro en si, se ha de subir sobre si, Dios solo ha de obrar en ella por su benigna bondad, sin ella ayudarse nada... ».

C'est dans le troisième et le quatrième acte que se réalisent les conditions de la parfaite contemplation, obscure, passive et strictement surnaturelle. En cet état

« L'âme recueillie (*encerrada*) ne désire plus rien et ne sait ni ne veut plus former aucune demande particulière, car elle sait que Dieu, avec qui elle se trouve enfermée, connaît tous ses besoins et tous les désirs qu'elle a exprimés antérieurement et qu'il est prêt à les combler au delà de tous ses vœux... »

« L'âme est au-dessus d'elle-même quand elle comprend qu'elle ne pense à rien de créé, et cela avec une grande satisfaction de sa part. Mais si on l'interroge, elle est incapable d'expliquer en paroles ni par signes comment elle atteint son objet ni ce qu'est l'objet qu'elle atteint. Elle sait en revanche fort bien répondre que c'est uniquement la Bonté divine qui agit en elle sans qu'elle y mette rien de son côté ; que l'essence divine, étant infinie, est de ce fait incompréhensible et que l'âme et ses facultés défailtent [en sa connaissance]. Ce qui convient à l'âme en ce moment, c'est uniquement de ne pas agir, car ses puissances se trouvent au-dessous d'elle, et elle-même placée au-dessus. Elle se borne alors à déclarer : « Mon secret n'appartient qu'à moi » et ne sait pas en dire davantage sur l'opération divine. Concluons que l'âme est élevée au-dessus d'elle-même quand elle repose en Dieu et ne se souvient de rien en dehors de Dieu, bien que ses sens et ses puissances soient alors entièrement libres¹. »

S'élever
au-dessus de soi
et sortir de soi

Saluons au passage ces trop courtes notations psychologiques. Les sens imaginatifs et les facultés spirituelles, encore libres jusqu'à présent, seront liés au quatrième et dernier degré de la contemplation, c'est-à-dire dans l'*extase surnaturelle* ou plein ravissement, comme il semble ressortir de la page suivante où Laredo caractérise les deux sommets de l'état mystique, *s'élever au-dessus de soi et sortir de soi* :

« J'ai entendu raconter qu'un homme très silencieux entra dans la maison d'un noble seigneur pour voir ses splendides tapisseries. Arrivé dans une salle et apercevant une grande vitrine remplie de magnifiques draps d'or et d'argent, ornés d'émaux et de pierres précieuses, il fut saisi d'admiration avant même d'analyser les richesses d'art qu'il avait sous les yeux. Son attention portée sur l'ensemble l'empêchait de s'arrêter à aucun détail particulier, et son admiration l'emportait tellement sur la connaissance qu'il ne savait rien comprendre [entendez = l'admiration l'absorbait tellement qu'il était incapable d'énoncer un jugement]. A ceux qui lui demandaient son avis, il répondait d'une voix étouffée : « Laissez-moi regarder, je ne veux que regarder ». Cependant ses compagnons lui répliquaient : « Cela vous éblouit ? Vous vous extasiez pour si peu ! Mais préparez-vous à monter plus haut, à la salle où habite le Maître de céans, et là, oui, vous trouverez ce que l'œil n'a point vu et que le cœur de l'homme ne saurait contenir... ». L'âme à qui le Souverain Seigneur se communique par voie surnaturelle le connaît autant qu'il lui plaît de se manifester. Elle ne peut alors rien faire d'elle-même, sauf donner son consentement... Arrivée à la dernière étape (*jornada*) de l'ascension de la Montagne... et voyant ce qu'elle ne soupçonnait nullement, ce qu'elle n'aurait pu désirer ni vouloir, elle arrive à être presque ravie (*llega a ser casi alienada*) ; pourtant elle ne sort pas de soi, mais monte au-dessus de soi. Par contre, si elle va plus loin et passe dans la salle où il y a trois fois plus

(1) *Ibid.*, ch. 33 : « mas sabe muy bien dezir [l'âme] que la dinacion divina es sola quien obra en ella, sin poner nada de si misma... y que lo que en este tiempo deve el anima hazer es solo saber no obrar, porque sus mismas potencias estan debaxo de si y ella esta puesta sobre ellas... Assi que queda de aqui que subirse sobre si la anima contemplativa es quietarse en solo su Dios sin poder tener memoria de cosa que Dios no sea, aunque tenga en tal tiempo enteros los sentidos e potencias ».

de merveilles, il faudra de toute nécessité que, perdant sensibilité et mouvement, elle reste entièrement hors d'elle-même (*quede del todo agenada*), qu'elle entre en extase et dans l'excès de l'esprit, bref qu'elle soit complètement ravie. Et comme Dieu sait que je ne voudrais mentir ni vendre comme mien ce qui ne m'appartient pas, je déclare en sa présence que je sais que je dis la vérité, mais je le répète, je le sais sans expérience personnelle en matière d'extases ou de ravissements (*en cosa de alienacion o arrobamiento*). Je sais néanmoins que l'âme allant au delà d'elle-même ne peut se trouver que hors d'elle-même et très au-dedans de l'amour dont elle est éprise... Et quand les âmes sont de la sorte ravies, Dieu leur infuse plus de grâce et de science en quelques instants que durant de longues années passées sans ravissements... »¹.

Il est manifeste que Laredo a parfaitement saisi les analogies entre l'extase d'ordre artistique et l'extase religieuse. En affirmant qu'il n'a jamais éprouvé le plein ravissement, il insinue clairement qu'il a expérimenté le demi-ravissement de l'âme élevée au-dessus d'elle-même et qui garde entières son imagination et ses facultés spirituelles².

L'extase Sur l'extase proprement dite, il s'est renseigné auprès de ses amis. Il a notamment conversé durant cinq ou six journées, dont deux ou trois « du lever au coucher du soleil », avec un authentique spirituel, regardé comme favorisé du don des miracles. Le saint homme lui parlait parfois très longuement sans pouvoir s'arrêter et, à deux ou trois reprises, ce fut même au cours de ses ravissements. Entre autres choses il déclara que, depuis vingt-cinq ans environ, il avait passé tout au plus dix nuits sans tomber en extase et que les vrais ravissements procurent tant de consolations qu'un seul suffirait à payer surabondamment toutes les souffrances offertes à Dieu durant une longue vie. Dans l'un de ses transports il apprit qu'un chrétien, succombant à la tentation, allait s'embarquer pour le pays des Maures en vue d'embrasser leur religion : puisqu'il était irrémédiablement réprouvé pour l'éternité, du moins entendait-il prendre sa part de plaisir en cette vie. Le mystique lui dépêcha un courrier et, à la suite de nombreux incidents, lui obtint la paix de l'âme et la grâce de mourir comme un prédestiné. Comment après cela certains oseront-ils déprécier rapt et ravissements et douter des grands biens qu'ils renferment ? De même, assurent-ils, que le mouvement et la sensibilité sont abolis dans le corps des extatiques, de même leur intelligence reste

(1) *Ibid.*, ch. 33 : « Porque yo oy dezir que un hombre muy casi mudo entro en casa de un gran señor con intento de ver su rica tapiceria que era mucho de mirar ; e como entro en una sala vido un grande aparador con tantas y tales pieças de oro y de piedras preciosas y de tan finos esmaltes y de tal argenteria, que en viendolos se admiro aun sin saber entender que tal era lo que veyá... ». M. Rodolphe Hoornaert (*op. cit.*, p. 372) traduit *rica tapiceria* par « riche mobilier » (1) et suppose ensuite que le visiteur admire un dresseur chargé de fine vaisselle ou « d'argenterie ». En espagnol, *argenteria* signifie : orfroi, broderie d'or ou d'argent.

(2) Les auteurs modernes rapprochent également l'émotion esthétique de l'extase religieuse. Joseph MARÉCHAL, SJ, *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*, dans *Revue de Philosophie*, sept.-oct. 1912, p. 445-450. Joseph de GUIBERT, SJ, *Études de Théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 31.

oisive et ne retire aucun avantage : ce qui est une proposition fausse et téméraire¹.

Faux ravissements A côté des vraies extases, il y a néanmoins les contre-façons. Quand Laredo commençait à s'adonner à la vie intérieure il a cru éprouver parfois une sorte de ravissement, lequel n'était qu'illusion et duperie contre quoi il met en garde les débutants :

« Je sais pertinemment, écrit-il, pour l'avoir expérimenté dès les premières années, qu'il existe des demi-ravissements, mais quand on en a compris la nature c'est chose risible et digne de moquerie. Car les natures puériles (*amochachadas*), habituées à ne pas ressentir les effets savoureux de la quiète contemplation, dès qu'une étincelle inaccoutumée prend dans l'amadou de leur âme inexpérimentée, croient qu'elles vont augmenter le feu par le souffle de leurs pauvres diligences ; ces spirituels font effort en s'appuyant sur eux-mêmes et il leur semble, à leur pauvre jugement, que pour un peu ils entreraient en extase (*les paresce que poco menos se alienan*). Il en est de ces hommes ravis (*arrobados*) comme des *arobes* de vin, qui étant presque pleines, se vident en un instant. Non seulement ils ne profitent pas, l'indiscrete agitation leur fait encore perdre ce qu'ils avaient² ».

Ivresse spirituelle.
Règle d'or : ne rien manifester
en public

Il s'agit apparemment de légers sentiments d'amour accompagnant l'union avec Dieu et que l'âme serait tentée d'exciter ou de renforcer. Lorsque l'amour est vraiment mystique et plus intense, il donne lieu à une sorte d'ivresse ou d'angoisse spirituelle. Au sujet de ces « mouvements impossibles à dépeindre en parole ou par écrit », l'auteur fournit, à l'usage des nouveaux, des renseignements complémentaires, tirés de sa propre expérience et d'une autre source d'information³.

« L'homme, écrit-il, ressent dans les entrailles et dans la poitrine une violence et une force qui lui causent une fatigue pleine d'angoisse et cependant l'âme voudrait qu'elles durent toute la vie. J'ai vu une personne qui faisait effort pour que rien ne parût en public, mais le jour même ou le lendemain elle rejetait le sang à pleine bouche de vingt à trente fois, tantôt plus et tantôt moins. Puis les crachements de sang disparaissaient et elle n'y pensait plus jusqu'au retour d'une occasion semblable. L'on demanda un jour en ma présence la cause du phénomène à un grand serviteur de Dieu, lequel répondit qu'il savait bien à quoi s'en tenir et que souvent il hésitait à s'abandonner aux élans de la contemplation par crainte des hémoptysies qui

(1) *Monte Siôn*, 1535, III, ch. 33. Laredo appelle habituellement l'extase *alienacion* ou *arrobamiento*. Les termes *éxtasis*, *raptó* et *exceso de la mente* ne se rencontrent qu'une fois sous sa plume.

« Je me figure même que l'extase peut faire davantage et remplacer le sommeil dans une forte mesure sans que le corps en éprouve d'inconvénients... ». Ainsi s'exprime le P. Auguste POULAIN, SJ, *Des grâces d'oraison*, 11^e éd., Paris, 1931, ch. 16, n^o 25, p. 237.

(2) *Ibid.*, ch. 33 : « Bien se yo e aun en los primeros años lo supe por experiencia que ay unos medio arrobamientos que quando son entendidos es cosa para escarnecer y reyr dellos... ».

(3) *Ibid.*, ch. 33 : « De esto dare yo mas señas, que lo se por mi experiencia e por otra informacion : para los nuevos sea aviso ».

l'affaiblissaient, lui rendaient très difficile la quiète contemplation et l'empêchaient parfois de célébrer¹. Je posai la même question à une autre personne très avancée dans les voies intérieures : sous le coup de cette violence elle avait l'impression que ses côtes se séparaient les unes des autres. Il y a des moments, ajoutait-elle, où l'âme dilatée voudrait élargir les limites de sa prison et, semble-t-il, le Ciel tout entier serait trop étroit pour la contenir. Si le religieux se trouvait alors dans un lieu désert, il éprouverait du soulagement à pousser trois ou quatre grands cris ou de profonds soupirs. Par contre, rien d'étonnant si les efforts qu'il fait pour n'être pas remarqué provoquent chez lui ces abondantes pertes de sang. Les saints eux-mêmes, incapables de résister au feu intérieur, l'apaisaient parfois en se livrant publiquement à des soupirs et à des clameurs... Néanmoins, autant que possible on doit éviter les transports extérieurs, dût-il en coûter beaucoup. Il faut soustraire le corps à l'esprit et, dans la mesure de nos moyens, prévenir tout geste ou manifestation qui attireraient l'attention. A la vérité, soupirs ou gémissements peuvent jaillir à l'improviste. Mais si on les sent venir, on doit les briser et faire diversion en toussant fortement. Celui qui par amour pour Dieu renonce à s'approcher de Lui n'oubliera pas ce principe : « Quand une porte se ferme devant Dieu, il sait en ouvrir plusieurs autres² ».

On admirera la prudence de ces règles pratiques et la franchise avec laquelle Laredo fournit ses sources. S'il ne connaît l'extase que par le témoignage d'un grand spirituel, il profite de sa propre expérience et de celle de son entourage pour étudier les phénomènes physiologiques ou autres qui résultent en certains cas de la haute contemplation. Sa qualité de médecin, sa curiosité scientifique et ses dons d'observation font de lui l'un des précurseurs de la Théologie mystique descriptive.

*
*
*

Bien que, par son vocabulaire et son cadre psychologique, Laredo, en 1535, se rattache à l'école victorine, l'on ne saurait contester l'originalité de son livre : la méthode générale d'ascension vers Dieu est inspirée de Richard, mais les exemples choisis sont pour la plupart personnels et souvent inattendus. D'un autre côté, le troisième livre du *Mont Sion* que nous venons d'étudier, loin de présenter la forte charpente du *Benjamin Major*, souffre d'un manque de plan fort regrettable. L'exposé ci-dessus, au lieu de suivre la marche capricieuse de l'ouvrage, indique plutôt comment l'auteur aurait pu en ordonner les éléments.

(1) Voir un cas analogue au *Monte Sión*, 1538, III, ch. 15.

(2) *Ibid.*, ch. 33 : « Se tambien que algunas vezes se ofrescen algunas disposiciones que por letra ni palabra no pueden darse a entender ; de tal manera que se entienda en las entrañas y pecho una violencia e tal fuerça que con ser anxiosa (o que trae consigo una no se si sea fatigosa pena) querria el anima que le durasse toda la vida. E yo vi una persona... ».

Cf. A. POULAIN, *op. cit.*, ch. 11. Francisco de Osuna (*Tercer Abecedario*, J, ch. 6, p. 428 b) parle longuement des *sorties de l'esprit* et dans un cas au moins admet une exception à la règle de Laredo : il faudrait, selon lui, donner libre cours aux cris et soupirs même en public, si leur suppression entraînait la perte de la grâce intérieure. Consulter encore J. RIBET, *La Mystique divine*, Paris, 1879, t. II, ch. 22, p. 415-416.

CHAPITRE XVI

L'UNION PAR LE SEUL AMOUR

« Le texte du troisième livre a été presque entièrement changé et renouvelé suivant un amour plus ardent et une plus grande liberté d'esprit ». C'est ainsi que Laredo caractérise la seconde rédaction du *Monte Sion*¹. A l'oraison richardienne, intellectuelle et méthodique, fondée sur l'admiration, succède une prière beaucoup plus affective, d'allure plus souple, où la connaissance ne joue qu'un rôle très effacé. C'est par la pratique des aspirations, des soupirs enflammés, que l'auteur entend disposer et conduire l'âme à l'union divine. Avec les tenants de la Spiritualité affective, Hugues de Balma et Harphius, il voit désormais dans les prières jaculatoires, dans les élans très brefs et très fervents du cœur, le chemin le plus direct et le plus accessible, peut-être même l'unique chemin, vers les hauts sommets de la sainte Montagne².

Cependant l'oraison du type victorin aboutissait normalement aussi à une véritable contemplation surnaturelle et à l'expérience mystique. Pourquoi le franciscain espagnol opte-t-il maintenant avec tant de décision pour une méthode notablement différente ?

I. La méthode des aspirations

L'évolution de Laredo s'explique par le fait qu'il suit de très près un nouveau maître, Hugues de Balma. Le spirituel chartreux, auteur de la *Mystica Theologia*, longtemps attribuée à saint Bonaventure, « supprime tout acte de connaissance dans la voie unitive ; toute connaissance surna-

(1) *Monte Sión*, éd. 1538, au verso du frontispice : « Item el libro tercero es nuevamente ordenado y mudado casi todo en mas entrañable amor e en mas libertad de spiritu ». Sauf avis contraire, je me réfère toujours à cette édition dans le présent chapitre.

(2) *Ibid.*, III, ch. 2, f° 119 : « E como no podemos perfectamente alcançarlo (l'union à Dieu) fuera de quieta contemplacion absoluta por la via de aspiracion e alcamiento de afectiva... ». Sur la méthode affective, cf. le *Dictionnaire de Spiritualité*, art. *Aspirations*.

turelle même élevée ne serait que nuisible à la pureté de l'union. La contemplation est, suivant lui, un acte de l'intelligence qui voit et admire Dieu de loin, mais ne peut nous transformer en lui. On ne s'échauffe pas parce qu'on regarde de loin la flamme éclairante, il faut se rapprocher et comme toucher la flamme du feu. On n'est aussi transformé que quand l'âme ne fait qu'un avec Dieu, c'est-à-dire par l'union. Et la faculté qui réalisera cette union, est une puissance aussi élevée au-dessus de l'intelligence que celle-ci l'est au-dessus de la raison et la raison au-dessus de l'imagination : c'est la « scintilla synderesis », ou l'« apex affectus », cette cime affectueuse qui seule est capable de nous unir au Saint-Esprit. Rien n'empêche de suivre cette théorie, pourvu que l'on voie dans cette cime affectueuse, non pas une faculté nouvelle, mais la volonté dans son acte suprême »¹.

Tels sont bien les principes adoptés par le mystique espagnol. La contemplation très sublime qu'il exposait en 1535 lui paraît à présent imparfaite parce que mêlée de connaissance. L'intelligence assurément y renonçait aux images sensibles, au discours, à tout exercice déductif, mais elle continuait de porter sur Dieu un regard très simple et très épuré. A partir de ce moment l'œil de l'intelligence doit rester entièrement fermé. Au sommet de l'union, c'est uniquement l'œil de la volonté qui blesse le cœur de Dieu, il n'y a ici que de l'amour. Plus précisément, c'est la prunelle de cet œil qui captive l'époux céleste, c'est l'étincelle de la synderèse, la cime de la volonté, la partie la plus haute et la plus noble de l'âme, que notre auteur appelle ordinairement « l'affective »².

Comme pour livrer toute sa pensée, il établit la gradation suivante : 1^o Chercher Dieu dans le miroir des créatures est fort peu de chose (*esto es dignidad pequeña*) ; c'est un acte très inférieur que les philosophes païens eux-mêmes ont pratiqué ; 2^o En second lieu, l'âme peut au moyen de la foi vive aller du Créateur aux créatures, les connaître et les aimer en Lui et pour Lui. Une telle opération, de beaucoup supérieure à la précédente, ne dépasse pourtant pas le niveau de la méditation : ce n'est pas le repos de Marie, mais le travail de Marthe³ ; 3^o Troisième degré, la

(1) *Les secrets sentiers de l'Amour divin*, par le P. Constantin de Barbanson, capucin. Nouvelle édition publiée par les PP. Bénédictins de Solesmes, Paris, 1932. Préface des éditeurs, p. xxvii.

(2) *Monte Siôn*, 1538, III, ch. 12 : « ... quando en los Canticos dize el esposo ... al anima requebrada : llagaste mi corazon, esposa mia, con uno de tus ojos, siempre se ha de entender del ojo amoroso de la voluntad del anima enamorada y de la pupila deste ojo resplandeciente que es la afectiva o talante de lo mas alto y mas principal del anima. Donde es de notar que esta bivacidad de la afectiva que siempre demanda ser levantada a su Dios es una centella bivissima, y es lo que llaman los theologos synderesis, que quiere dezir atencion biva entera e levantada al soberano bien por largo uso acostumbrada ».

Comparer avec HUGUES DE BALMA, *Mystica Theologia* (parmi les œuvres de saint Bonaventure, Paris, Vivès, tome 8, p. 39) : « Et ille est oculus quò sponsus in Canticis a sponsa dicitur vulnerari ». P. 41, citation de Thomas de Verceil : « principalis affectio : et ipsa est scintilla synderesis. quae sola unibilis est Spiritui Sancto. id est divino ».

(3) Cf. le chapitre précédent. § III.

volonté s'élève à Dieu par l'intermédiaire de l'entendement qui se change en pure intelligence. Lorsque l'entendement s'arrête de discourir pour jouir en paix de la vérité qu'il méditait, il prend le nom d'intelligence ; et quand dans cette quiétude n'entre la vue d'aucune chose créée, il s'appelle pure intelligence. Cette élévation, que Richard compare à Rachel (*la gracieuse vision*) est déjà une *vive* contemplation qui aboutit à l'amour, mais elle ne réalise pas pleinement la contemplation pure et parfaite ; 4^o La volonté s'élève enfin à la quiète contemplation par la seule affective, sans nul intermédiaire de l'entendement, ni de pensée ou de chose quelconque. Elle s'élance subitement par voie d'amour embrasé afin de s'unir à la source de l'Amour et entrer en possession de la meilleure part réservée à Marie Madeleine, c'est-à-dire de la contemplation pure, quiète et parfaite. On a ainsi d'un côté l'œil de l'intelligence et d'autre part l'œil de la volonté, la théologie scolastique et la théologie mystique, la clarté des Chérubins et les ardeurs des Séraphins¹.

D'après les indications qui précèdent, l'ascension de la montagne de Sion comprendra trois étapes : *a*) méditation ; *b*) vive contemplation ; *c*) contemplation pure et parfaite (ou voie unitive). Dans chacune d'elles agissent : *a*) la raison discursive ; *b*) la pure intelligence ; *c*) la seule volonté ou syndérèse. Facultés que l'on peut mettre en rapport avec les trois parties de l'âme : *anima* ou portion inférieure, *spiritus* ou portion supérieure, *mens* ou portion suprême. Les spirituels, à chacune des étapes auront pour modèles : *a*) Lia (ou Marthe) ; *b*) Rachel ; *c*) Marie Madeleine. Ou encore : les Trônes, les Chérubins et les Séraphins.

Méditation, Laredo emprunte les divisions ci-dessus à Hugues de
Contemplation, Balma, sauf la trilogie : *anima, spiritus, mens*, qui
Union trahirait plutôt l'influence de Harphius. Celui-ci place également au-dessus de la vie active et de la vie contemplative la vie suressentielle (suréminente ou unitive). « La nouveauté et l'intérêt d'une telle conception de la vie spirituelle tient à la différence si nette... entre la vie contemplative et la vie unitive. Ce sont deux étapes bien marquées, aussi distinctes entre elles que le sont la vie active et la vie contemplative, ce qui n'entre pas précisément dans nos cadres modernes où union et contemplation sont considérées comme deux synonymes »². Bien que l'auteur du *Mont Sion* ne parle jamais de vie suressentielle ou suréminente, mais seulement de voie unitive, on comprend mieux son système en le comparant avec celui de Harphius et de ses disciples³.

(1) *Monte Sion*, 1538, III, ch. 12 et 13. Cf. HUGUES DE BALMA, *l. cit.*, p. 39-40 : « in quantum Seraphim nobilior est Cherubim, in tantum amor verus omni habitu ... est perfectior ». *Ibid.*, p. 27 a : « Via purgativa Thronis, illuminativa Cherubim, unitiva Seraphim ». Même sujet, p. 49 et 52. Lia, Rachel (*venusta aspectu*) et Marie Madeleine, p. 42 et 49. Les deux yeux, p. 39 et 43. Voir encore, p. 50 b, Dieu découvert dans ses créatures : « Et sic pervenerunt philosophi ad cognitionem Dei ».

(2) *Les secrets sentiers...* Préface, p. xxiv. Ce texte vise en premier lieu le P. Constantin de Barbanson, mais convient également à son maître Harphius.

(3) Les éditeurs des *Secrets sentiers* ont bien marqué les points de contact entre la théologie de Harphius et celle des PP. Benoît de Canfeld et Constantin de Barbanson. Ces deux derniers capucins suivent Hugues de Balma jusqu'au bout, en ce qui regarde

II. Laredo adopte le système susdit

Pas de connaissance antécédente Avant d'aller plus loin, il faut démontrer que Laredo enseigne réellement la curieuse conception que nous venons d'exposer et notamment la théorie de l'amour sans connaissance. Tout d'abord il cite six fois expressément l'ouvrage d'Hugues le Chartreux, qu'il attribue cependant au franciscain Henri de Balma¹. Au sujet de l'amour sans connaissance, les affirmations du *Mont Sion* sont aussi nombreuses et aussi claires que possible.

« Chaque fois qu'en ce troisième livre il sera question de science infuse, de sagesse cachée ou secrète, de théologie mystique ou d'exercice d'aspiration, l'on veut désigner un élanement mental, subit et instantané, dans lequel l'âme instruite par Dieu est élevée subitement à l'union avec son Dieu très aimant par pur amour et par voie de la seule affective, sans que précède aucun intermédiaire de pensée quelconque, ni d'opération de l'intelligence, de l'entendement ou de la raison naturelle... (*sin que antevenga medio de algun pensamiento ni de obra intelectual o del entendimiento ni de natural razon...*) *Mont Sion*, III, ch. 9, début.

« ... Elle dépasse la raison et l'entendement, cette opération divine par quoi l'âme est enlevée instantanément sur les ailes de l'amour et unie à son Dieu, sans l'entremise de nulle pensée de chose créée, aussi souvent qu'il plaît à la Miséricorde divine... (*sin medio de pensamiento de qualquiera cosa criada quantas vezes plaz a la dignacion divina...*). *Ibid.*, ch. 9, un peu plus bas.

« La solitude étant la retraite de l'âme et la gardienne de son silence est de ce fait la maîtresse de la bienheureuse Sagesse, au moyen de laquelle l'âme apprend à s'unir à son Dieu inaccessible par le lien du très paisible amour, sans que nulle pensée préalable serve d'intermédiaire en cette union (*sin medio de algun pensamiento que antevenga en esta union...*). *Ibid.*, ch. 8.

De toute évidence, les expressions : « *sin que antevenga medio de algun pensamiento* » et « *sin medio de algun pensamiento que antevenga* » ne font que traduire la formule : « *sine omni cogitatione praevia* » d'Hugues le Chartreux. Mieux encore, en deux passages analogues, Laredo invoque à ce propos l'autorité de son maître :

« La volonté s'élève à la quiète contemplation par la seule affective, sans nul intermédiaire de l'entendement ni de pensée, ni à l'occasion de quoi que ce soit ; elle s'élance subitement par voie d'amour embrasé à l'union avec son Dieu afin de puiser un amour plus grand à la source d'où procède l'amour qui a causé son essor... Une telle contemplation, Henri (= Hugues) de Balma la compare à celle de Madeleine, en son livre intitulé *Soleil des contemplatifs*... (*por sola la afectiva, sin medio de entendimiento, ni pensamiento, ni de otra ocasion alguna...*). *Ibid.*, ch. 13, début.

« Le haut contemplatif Henri (= Hugues) de Balma dit que dans la très secrète et immédiate union de l'âme avec son Dieu par le lien de l'amour, elle acquiert plus de capacité pour recevoir, plus de perspicacité pour comprendre, plus d'agilité pour voler avec les seules ailes de l'amour sans l'aide d'aucune pensée et sans aucune

l'amour sans connaissance préalable ou concomitante. « Harphius admit l'idée, mais sembla vouloir l'atténuer ». *Loco cit.*, p. 433. Et encore p. xxvii, xxviii et 370. Sur les atténuations de Harphius et de la 1^{re} *Collatio*, consulter l'article du R. P. Marcel VIL-
LER, SJ, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, IV (1923), p. 377, note 32.

(1) Sur les sources du *Mont Sion*. Cf. *supra*, ch. 8.

préparation. Il lui suffit de le vouloir, après qu'une longue expérience l'aura rendue maîtresse en cet art...¹.

Ni concomitante Laredo écarte donc très nettement de l'union affective toute pensée *antécédente*. Dans une deuxième série de textes il exclut aussi en termes équivalents toute pensée concomitante :

« Au temps de la quiétude, il faut rejeter toutes les choses créées sans que l'entendement ou la raison naturelle puissent faire le moindre mouvement (*sin poderse menear ni un punto el entendimiento ni la natural razon*). *Ibid.*, ch. 7.

« On a déjà fait observer qu'en cette voie de contemplation quiète, en cette théologie mystique où tout le désir (*talante*) de l'âme s'élève amoureuxment et subitement vers Dieu, il convient que cesse l'œuvre de l'entendement (*conviene que cesse la obra del entendimiento...*) *Ibid.*, ch. 20, début.

« On a sans doute bien compris que toute œuvre intellectuelle doit être morte dans la quiète contemplation (*toda obra intelectual ha de ser amortiguada en la contemplacion quieta*). Ch. 23, début. Et à la suite : « Aussi longtemps que de votre contemplation vous n'ôterez pas, de façon totale et parfaite, tout ce qui a été dit, toutes les choses corporelles et toutes les pensées sans aucune exception (*y qualesquier pensamientos*), ce ne sera ni quiète contemplation, ni contemplation parfaite, ni théologie mystique ni œuvre d'aspiration... Vous avez donc compris qu'il faut écarter de la contemplation quiète tout ce qui est corporel et tombe sous l'entendement (*quantas cosas tienen cuerpo y se pueden entender*).

On observera que l'auteur écrit indifféremment : œuvre de l'entendement ou œuvre de l'intelligence, et qu'il ne repousse pas seulement les images sensibles et le discours, mais encore toute pensée. Voici peut-être le passage le plus caractéristique :

« Quels grands biens renferme la paix de l'âme dans le silence des puissances... *Beatus vir qui sedet solus et tacet...* Cette solitude signifie rejet de tout ce qui n'est pas Dieu et paix de l'âme solitaire en Dieu, comme s'il n'existait d'autre créature que l'âme contemplative seule avec Dieu, n'ayant d'autre souci que de s'occuper en Lui. Mais cette occupation est (*ha de ser*) tellement silencieuse et calme, tellement isolée et cachée que l'âme au temps de la quiétude ne peut ni ne veut être accompagnée même de ses puissances. C'est donc de la solitude de l'âme en repos que doit s'entendre la béatitude énoncée plus haut... Le silence qui convient en pareille solitude, ce n'est pas silence de paroles, mais bien silence de l'entendement, sérénité de la mémoire et quiétude de la volonté ; que la porte soit pour lors fermée au moindre atome de pensée et que nulle chose ne soit perçue comme ayant être ou opération sauf l'affective employée à aimer (*sin admitir en el tal tiempo ni un punto de pensamiento de cosa alguna que sea, ni aya otra cosa que se entienda tener ser ni operacion sino sola la afectiva empleada en amor*). Car si quelque chose s'agitait (*bullesse*) dans l'âme ce ne serait pas un silence de parfaite solitude ; mais que l'âme seule, dépouillée (*desnuda*) de ses puissances, se plonge dans l'amour sans distinguer aucune opération. Il faut noter que la puissance de notre libre volonté en ce mode de pure contemplation ne cesse pas un instant d'agir en s'occupant à aimer, mais dans cette action on ne

(1) *Monte Siôn*, III, ch. 10 : « ... mas momentanea para bolar con solas alas de amor sin ayuda de pensamiento alguno e sin provision alguna, sino con solo querer, siendo anima bien maestrada por larga continuacion ». Cf. *Mystica Theologia*, ch. 3, particula IV, p. 43 : « in quantum plus intellectivus oculus totaliter excaecatur..., in tantum oculus affectivus in suis extensionibus liberius et incomparabiliter eminentius elevatur... Affectus ignitus... tanta latitudine a parte superiori et promptitudine coadjutus, ut mira velocitate motuum, citius etiam quam cogitare valeat ratione, ad instar aspirantis et respirantis consurgat ».

perçoit pas le plus petit mouvement (*ni se entienda ni se siente ni un quilate de bullicio*) ; et la perfection de l'œuvre se reconnaît uniquement à la satisfaction qu'éprouve l'âme transformée en son Bien-Aimé par le lien de l'amour... ». Ch. 8.

La conclusion s'impose sans réplique : toute connaissance actuelle étant supprimée dans l'union suprême, nous aboutissons au vide de la pensée et il ne reste de place que pour l'amour. L'âme contemplative, déclare Laredo, doit apprendre à ne penser à rien durant la quiétude. La contemplation se nourrit exclusivement d'amour. L'amour est l'unique objet de son activité¹

« L'âme, poursuit-il, se trouve pleinement satisfaite en ce non-entendre, parce qu'elle ne sait pas désirer autre chose que d'aimer. Et tout en aimant, elle n'arrive pas à comprendre comment elle aime. Interrogée sur ce point, elle répondrait à qui saurait l'entendre : « En cette occupation il n'y a rien d'autre que de l'amour ». (*En este negocio no ay otra cosa que amor* »). *Mont Sion*, III, ch. 11.

Textes du pseudo-Denys Le troisième argument en faveur de notre thèse se tire des chapitres où, à la suite d'Hugues le Chartreux, le mystique espagnol aborde les textes célèbres du pseudo-Denys : « La sagesse est une très haute connaissance de Dieu par le mode du non savoir (*per ignorantiam*). Une telle sagesse est irraisonnable et insensée... ». *Mont Sion*, ch. 11 et 14.

C'est surtout l'avertissement de l'Aréopagite à Timothée qui constitue la charte de l'École affective : « Tu autem... circa mysticas visiones forti contritione sensus derelinque et intellectuales operationes, et omnia sensibilia et intellectualia, et omnia existentia et non existentia, et, sicut possibile est, *ignote* consurge ad ejus unionem qui est super omnem substantiam et cognitionem. Etenim excessu tui ipsius ab omni irretentibili et absoluto, *munde* ad supersubstantialem divinarum tenebrarum radium sursum ageris². »

L'auteur du *Mont Sion* commente :

« Un tel calme doit entourer la volonté employée à aimer que non seulement soit annihilée (*anichile*) l'œuvre de l'entendement et de la raison naturelle touchant un objet qui est au-dessus de leur portée, mais de plus que la volonté surpasse et domine tout ce qui n'est pas Dieu, afin de pouvoir s'élever purement et sans

(1) *Monte Sion*, 1538, III, ch. 27 : « ... esta anima que contempla no reconosce en si misma otra cosa sino la centella del amor, la qual esta bivissima en ella... Vuestra contemplacion, si ha de ser quieta e perfeta, no ha de saber ocuparse mas que en solo el amor ; el qual si es amor quieto en contemplacion perfeta no ha de saber pensar nada durante aquella quietud ».

Voici des textes similaires. Ch. 2 : « ... quando el anima puesta en su estrecha quietud esta empleada en solo amor, no sabe entender en aquel su esencial encerramiento otra cosa sino amor ». Ch. 18, vers la fin : « ... las animas que confiaren en Dios e quietandose en solo el, se cevan solo en su amor ».

(2) Laredo emprunte ce passage et les textes pseudo-dionysiens à l'ouvrage d'Hugues le Chartreux, *loco cit.*, p. 21, 39 et 49. Cf. *Monte Sion*, III, ch. 15 : « A este trabajo e a este luengo resistir y esta ocupacion del anima dejando el entendimiento, es lo que san Dionisio llamo *grande contricion* ».

entraves (*sin embargo e limpiamente*) en délaissant ce qui est saisissable et méditable... Voilà ce que veut faire entendre le saint Docteur quand il nous dit de nous élever dans l'ignorance (*ignote, no sabiamente*); nous ne devons avoir aucune notion communicable à d'autres, même sur l'objet de notre contemplation. L'âme ne sait alors qu'aimer. Et plus la volonté s'unit librement à son Dieu très aimant et moins dans cette opération d'amour se glissera le moindre atome intellectuel (*se entremete ni un punto intelectual*) ». *Mont Sion*, III, ch. 15.

Oublier les objets créés ne suffit pas. Il faut de plus que l'âme fasse abstraction des attributs divins et de la distinction des personnes dans la Trinité. Non qu'une telle contemplation ne soit très haute et très sublime, mais une plus grande perfection est réalisée quand seul l'amour nu se termine de façon très simple à la substance divine, sans que l'âme ait actuellement d'autre pensée ou souci que d'aimer dans la plus grande solitude : elle est heureuse d'aimer sans savoir comment¹.

Il apparaît donc que l'auteur du *Mont Sion* s'est rallié à la thèse de l'amour sans connaissance. Fait d'autant plus remarquable qu'en sa première édition il rappelait à maintes reprises le principe diamétralement opposé : la mesure de l'amour est proportionnée à la connaissance ; plus on connaît Dieu, plus on est forcé de l'aimer. Ici au contraire il dit que la volonté pénètre plus loin que les autres puissances².

Deux historiens de la Spiritualité ont bien vu avant moi que Laredo en 1538 réduit à l'extrême le rôle de la connaissance. Cependant, après avoir signalé le problème et en avoir peut-être soupçonné la solution, ils ont passé outre. « Parfois, écrit le P. Crisogono, Laredo confond pensée et discours et semble exclure la connaissance de l'union mystique, alors qu'elle y est rigoureusement présupposée ». — Oui, la connaissance précède l'amour, *ignoti nulla cupido*. Cela est vrai dans le domaine de la psychologie ordinaire et de la contemplation même surnaturelle, mais Hugues et son disciple espagnol tiennent que l'axiome ne

(1) *Monte Siôn*, 1538, III, ch. 40, 12^e vers : « Como dize sant Dionisio, escribiendo a Timotheo : La obra del amor no acate a cosas criadas ni a cosas increadas. Por cosas criadas entiende toda cosa que no es Dios ; e por cosas increadas entiende la potencia e la sabiduria increada e la distincion de las personas de la altissima Trinidad. No que esta contemplacion dexe de ser muy alta y de dignidad desmedida, mas quiere dar a sentir que ay mayor perfeccion quando solo el desnudo amor se emplea en manera simplicissima en la divina substancia, sin entender ni saber actualmente otra cosa salvo amar en tan grande soledad que este satisfecha que ama sin entender el amor ». Comparer avec Hugues de Balma, *op. cit.*, c. 3, particula 4, p. 42 : « Non existentia vero hic appellatur, secundum quae nihil exemplatum in creatura reperitur, ut omnis consideratio de trinitate et ordine personarum... Ista ergo speculatio inter speculativas contemplationes excellentissima relinqui jubetur : non quia bona non sit et nobilis, sed quia est alia superior apprehensio in mente humana, per quam solam excellentissime supremum spirituum attingatur, quae sola portio Mariae dicitur ».

(2) *Monte Siôn*, 1535, III, ch. 23 : « ... la tassa del amor esta en el conoscimiento ». *Ibid.*, ch. 26 ... en reconocer a Dios esta la medida del amor, que mas le tiene el que le conosce mas ». — Comparer avec l'éd. 1538, III, ch. 40, 6^e vers : « El amor va donde quiere, sin que nadie se lo viede... Mas que las otras potencias... tiene libertad [la voluntad] de traer e passar y traspasar todo lo criado y dexarlo todo atras como si no fuesse... ».

s'applique pas à la théologie mystique aspirative. M. Allison Peers observe également l'insistance de Laredo à déclarer que l'activité de l'intelligence cesse presque entièrement dans la quiétude. Par malheur une phrase du *Mont Sion* qu'il traduit inexactement l'a probablement détourné de pousser plus loin ses recherches¹.

Témoignage Pour moi il est évident que le système d'Hugues le de Thomas de Jésus Chartreux explique toutes les énigmes de la seconde rédaction du *Mont Sion*. Le témoignage concordant du célèbre carme Thomas de Jésus, rencontré lorsque la lumière était déjà faite en mon esprit, n'a pu que renforcer ma conviction :

« Le second degré de cette contemplation [négative], écrit-il, c'est quand l'âme qui a déjà formé dans le fond de son intérieur une sainte habitude de ces brûlants désirs de Dieu, s'élève à lui avec une si grande impétuosité d'amour, qu'elle n'aperçoit presque pas ce qu'elle connaît, ce qui n'est autre chose qu'un mouvement très prompt de la volonté, par le moyen duquel sans aucunement différer elle se repose avec une paix et tranquillité extraordinaire en l'amour de son Dieu, et cela s'appelle contemplation de repos ; elle diffère des premiers degrés dont nous avons parlé, parce qu'en iceux l'âme ne s'élève à Dieu qu'après avoir été prévenue de quelque connaissance, comme de ce que cette adorable Majesté est non seulement incompréhensible mais encore très aimable, au lieu qu'en ce second degré elle s'élève tout d'un coup et sans qu'aucune connaissance ait précédé, à une pure et paisible Contemplation par le moyen d'une connaissance si subtile qu'on ne l'aperçoit nullement ; elle diffère des deux premiers degrés, parce qu'en iceux il semble que l'on procède activement et comme par voie naturelle, quoi que ce soit avec la faveur du Ciel, mais ici la Contemplation y est surnaturelle et infuse, parce que quand l'entendement n'opère point, au moins d'une manière qui se puisse concevoir, il est très probable que Dieu opère immédiatement en l'esprit, et que cette élévation amoureuse de la volonté est surnaturelle ; nous traiterons désormais de la manière et des moyens propres pour arriver à cette Contemplation. Un livre intitulé la *Montagne de Sion* en traite fort amplement en sa troisième partie² ».

(1) P. CRISOGONO, *La Escuela mística carmelitana*, Madrid-Avila, 1930, ch. 3, p. 68. Et p. 70-71 : « El autor no niega nunca el conocimiento, aunque algunos textos de su obra lo hagan a veces sospechar, pero su preferencia por el amor es manifiesta ».

A. PEERS, *Studies of the spanish mystics*, II, p. 65 : « Though occasionally Laredo denies that the understanding has no function whatever in Quiet — (« I will not say that the understanding ceases absolutely to work in the meditation of goodness and of high merit ») — his chief concern is to emphasize the fact that it almost ceases ». Suivent quatre textes caractéristiques.

Laredo écrit en réalité (le passage ne présente aucune difficulté et la distraction de M. Peers est inexplicable) : « Le discours des puissances implique imperfection. Je n'entends pas dire absolument que le travail de l'entendement dans la méditation manque de bonté et de haut mérite, mais comparé à la quiétude de l'âme il est comme une chose moins parfaite par rapport à une autre plus parfaite (*No digo yo que se entienda absolutamente que carezca la obra del entendimiento, en la meditacion, de bondad y de alto merecimiento*) ». *Monte Sion*, III, début du ch. 8.

(2) *Traité de la Contemplation divine, particulièrement de celle qui avec la faveur du Ciel se peut acquérir par notre travail*. Composé par le R. P. Thomas de Jésus, définitive général de l'Ordre des Carmes Déchaussez : Et nouvellement mis en lumière par les soins du R. P. Maurice de S. Matthieu, religieux du même Ordre. A Liège, 1675 ; liv. I, ch. VII, deuxième degré, p. 74-75. Je modernise l'orthographe et je souligne.

Thomas de Jésus (1564-1627), né à Baeza (Andalousie), organise les Saints Déserts chez les Carmes, se dévoue activement à Rome (1607-1610) en faveur des Missions

Nous avons là un indice, non encore relevé, que Laredo a été lu par les carmes espagnols du XVII^e siècle. On aura noté avec quelle prudente réserve Thomas de Jésus parle de l'amour sans connaissance. Preuve manifeste qu'il avait bien saisi les difficultés d'une si curieuse théorie.

III. Difficultés du système

Partisans
et adversaires.
La connaissance
subséquent

Ces difficultés sont moins imputables à Laredo qu'au système qu'il adopte. L'immense majorité des théologiens scolastiques sont unanimes à nier qu'il puisse y avoir un amour sans objet connu et ils interprètent en ce sens l'expérience des contemplatifs. Même dans les tempêtes d'amour, assurent-ils, il y a une connaissance *antécédente* et *concomitante*, très subtile et à peine perceptible : l'âme sait qu'elle aime Dieu. Toutefois, comme l'opération de la volonté est beaucoup plus intense et absorbante, l'amour seul se fait sentir et les saints croient aimer sans vue ni connaissance. D'aucuns accordent cependant qu'au début de l'union mystique la connaissance de Dieu est nécessaire, mais bientôt elle cède totalement la place à l'amour, lequel se conserve et se prolonge (grâce peut-être à un miracle) sans aucune vue actuelle sur Dieu. Il y aurait alors connaissance *antécédente*, *non concomitante*. Les carmes Philippe de la Trinité et Joseph du Saint-Esprit (le Portugais) estiment cette dernière opinion assez défendable¹.

Bien qu'ils apprécient à leur juste valeur les raisons des Scolastiques, nombre de spirituels affectifs, se fondant sur l'expérience et les déclarations des saints, préfèrent soutenir que la volonté peut aimer sans aucune sorte de connaissance, *ni antécédente ni concomitante*. Ils ajoutent néanmoins deux compléments à leur thèse. 1^o Au moment où la volonté est trans-

à l'étranger, fonde de nombreux couvents aux Pays-Bas et en Allemagne, et meurt à Rome en 1627. Auteur de nombreux ouvrages spirituels, il passe pour l'un des premiers théoriciens de la Contemplation acquise (*Opera omnia*, Cologne, 1684, 2 vol.). La doctrine qu'il avait exposée dans *Via brevis et plana orationis mentalis*, il la compléta dans un opuscule espagnol, traduit ensuite en français sous le titre indiqué plus haut. Je me réfère à un exemplaire de cette édition qui est à ma disposition. La réédition, en français moderne, de cet ouvrage est annoncée dans la *Bibliothèque du Carmel thérésien*, Paris, Desclée de Brouwer. L'original espagnol n'avait pas encore été retrouvé en 1924. Cf. *Cursus Theologiae mystico-scholasticae in sex tomos divisus, auctore P. JOSEPH A SPIRITU SANCTO* (andalou). Nouvelle édition par le P. Anastase de saint Paul, tome I, Bruges, 1924, p. 301.

(1) *Enucleatio mysticae theologiae sancti Dionysii Areopagitae...* auctore P. JOSEPH A SPIRITU SANCTO. *Lusitano*. Édition critique par le P. Anastase de saint Paul, Rome, 1927, un seul tome. *Pars prima*, q. XII, p. 59 : « ... Utrum vero cessante intellectione quae praecesserat actum voluntatis, ipse etiam necessario cesset ? Nonnulli dicunt nec per momentum unum posse permanere ; alii docent posse, quos sequitur noster Philippus a SSma Trinitate in *Th. Mystica*, discursu proemiali, art. 4, in principio (ed. 1874, t. I, p. 32). Quod quidem supernaturaliter posse fieri, conservante Deo amorem jam elicium a voluntate postquam cessaverit intellectio, non videtur aperte repugnare. Sed de hoc judicent alii ».

SVBIDA DEL MON. TE SION,

CONTIENE EL CONOCIMIENTO
nuestro, y el seguimiento de Christo, y el reuerenciar a
Dios en la contemplacion quieta.

COMPVESTO POR BERNARDINO DE LAREDO
*Frayle Lego de la Prouincia de los Angeles dela Orden del S.P.S:Francisco, co
mo se colige dela quarta parte de las Ceronicas dela misma Orden, aunque
el Autor por su humildad no quiso manifestar su nombre.*

DIRIGIDO A LA REYNA DE LAS REYNAS,
Virgen de las virgines, Emperatriz de los Cielos.



AÑO

1617.

*este libro
es de D. Fr.
Lope de Sa
ray*

*me costo nue
be reales*

CON LICENCIA,

En Alcalá, en casa de Iuán Gracian, que sea en gloria.

Subida del Monte Sión. Cinquième édition. Alcalá, 1617.

portée d'amour « sans que rien toutefois ait passé par lui », l'entendement s'étonne de ce phénomène insolite et prend en quelque manière conscience de l'action divine¹ ; 2^o De l'amour unitif « dérive dans l'entendement une connaissance de Dieu très sublime, expérimentale, savoureuse et certaine, par laquelle Dieu se donne à sentir à l'entendement non pas comme objet connu par lui, mais comme premier Principe et souverain Seigneur, mouvant efficacement, comme il lui plaît, la volonté, sans raison ni pourquoi, ni même sans vue de l'entendement sur lui aimé »². Cette connaissance, appelée *consequente* ou *subséquente* est non le principe, mais l'effet et le résultat de l'amour. De telles paroles font évidemment écho à celles d'Hugues de Balma : « Unde primum tangitur apex affectus, secundum quem movetur per ardorem in Deum, et ex isto contactu relinquitur in mente verissima cognitio intellectus »³.

Au sujet de ces explications et compléments, Suarez émet les réflexions suivantes : « Si une vague connaissance de ce qui se passe dans la volonté aimante n'est pas un obstacle à l'union, pourquoi la vue directe sur Dieu l'empêcherait-elle ? Comment discerner avec certitude que ces deux genres de connaissance sont le résultat et non le principe de l'amour ? »⁴.

Chacun peut évidemment adopter l'interprétation qui lui agréait d'avantage. Ce qui nous intéresse, c'est de voir comment l'auteur du *Mont Sion* traite le problème. De fait, après avoir en de multiples textes exclu toute pensée de l'union avec Dieu, il laisse ailleurs s'y glisser un rayon de lumière, une connaissance mystérieuse. Commentant la définition du pseudo-Denys (*Sapientia est dignissima Dei cognitio per ignorantiam cognita secundum unionem quae est supra mentem*), il écrit :

« La sagesse est une très haute connaissance de Dieu par le mode du non savoir, dans l'union de la volonté... Ce qui peut s'entendre de deux façons. D'abord, l'âme enfermée en sa quiétude ne s'occupe de rien en dehors de Dieu. En second lieu, dans le secret de cette sagesse, l'âme sait qu'elle est unie à Dieu par le nœud de l'amour ; mais toute sa science est telle qu'elle connaît sans savoir comment elle connaît ; elle

(1) CONSTANTIN DE BARBANSON, *Les secrets sentiers...*, p. 315 et 349.

(2) SIMON DE BOURG-EN-BRESSE, capucin, *Les saintes Eslévations de l'âme à Dieu*, Avignon, 1657. *Sixiesme degré*, ch. 15, p. 484. Dans ce passage, comme en beaucoup d'autres, le P. Simon résume sans le dire le P. Constantin. Voir l'ouvrage de ce dernier, p. 318.

(3) *Loco cit.*, *quaestio unica*, p. 51. Prennent nettement parti pour l'amour sans connaissance : Hugues de Balma, Vincent d'Aggsbach (chartreux du xv^e s.) et les capucins Benoît de Canfeld, Constantin de Barbanson, Simon de Bourg-en-Bresse. Ces auteurs se réclament du Pseudo-Denys et de ses commentateurs Thomas de Verceil et Robert Grossetête, évêque de Lincoln ; de saint Bonaventure (*Itiner.*, dernier chapitre), Pierre de la Pallu, Thomas de Strasbourg, Occam, Gerson (en quelques passages de ses œuvres), Harphius et des Commentaires d'Aristote par les jésuites de Coïmbre. Le jésuite Alvarez de Paz (*De inquisitione pacis, Opera*, tome III, l. IV, part. 3^a, c. 8 ; Paris-Vivès, 1875, p. 300-306), sans faire sienne l'opinion d'Hugues de Balma, la juge avec beaucoup de sympathie. Sur le problème de l'amour sans connaissance, cf. *Dict. de Spiritualité*, art. *Chartreux*, col. 742, où est expliquée la position de Denys de Rickel.

(4) SUAREZ, *De virtute et statu religionis*, tr. IV, lib. II, c. 13. Ed. Vivès, Paris, 1859, tome 14, p. 183. Je résume la pensée de Suarez.

sait sans savoir comment elle le sait. Elle sait qu'elle connaît Dieu, mais celui qu'elle connaît étant incompréhensible, elle connaît sans comprendre. Et pourtant sa satisfaction est parfaite en ce non entendre, car elle ne sait pas désirer autre chose que d'aimer ; bien plus, tout en aimant elle ne sait pas comment elle aime. Interrogée, elle répondrait à qui saurait l'entendre : « En cette occupation, il n'y a pas autre chose que de l'amour »¹.

Le texte ne laisse pas d'être embarrassant et les scolastiques ne manqueront pas de proclamer qu'il s'harmonise à merveille avec leur solution. Malgré tout, pour que le *Mont Sion* ait un sens et à moins de supposer que l'auteur se contredit à quelques pages d'intervalle, il faut admettre qu'il suit jusqu'au bout son maître Hugues de Balma et qu'il parle ici d'une connaissance spéciale, aux contours imprécis, dérivée de l'expérience mystique. Bref, il s'agit à mon avis de la connaissance *subséquente*.

Des passages parallèles appuient notre manière de voir. D'après les auteurs affectifs, Dieu suppléant l'acte de l'intelligence, touche lui-même la volonté comme un clavier et inonde l'âme d'une connaissance savoureuse bien supérieure à toutes les clartés spéculatives. Notre écrivain ne s'exprime pas autrement : « La quiète contemplation comprend par le toucher et ne pénètre pas par l'intelligence ; parce que l'objet de sa sainte opération est incompréhensible ». « Dieu donne à une âme la sagesse pour qu'elle éprouve un goût savoureux dans les touches amoureuses durant le calme recueillement »². Et puisqu'elle engendre la lumière, Laredo n'a pas eu tort d'appeler *contemplation*, l'union de la volonté avec le Bien suprême³.

Le « *no pensar nada* » du *Mont Sion* appellerait aussi quelques observa-

(1) *Monte Sión*, III, ch. 11 : « La sabiduria de quien hablamos es un conocimiento muy alto de Dios, el qual es conocido por modo de no saber, segun el ayuntamiento de la voluntad... lo qual se entendera en dos maneras. La primera es porque en aquel espacio que el anima esta encerrada en su quietud en ninguna cosa entiende de todo quanto no es Dios. La segunda manera deste entendimiento : en el secreto desta sabiduria, sabe el anima estar unida a la divina conversacion con atamiento de amor por la dinacion divina. Pero todo su saber es tal que aquello que ella entiende no entiende como lo entiende. Sabelo, sin saber como lo sabe ; sabe que conoce a Dios, pero porque aquel que conoce es incomprehensible, no sabe conocer comprehendiendo. Y su satisfacion en no entender esta entera porque no sabe querer otra cosa sino amar ; e aun amando no sabe entender como ama. E si fuere preguntada sabe dezir a quien lo sepa entender : En este negocio no ay otra cosa que amor ». On trouve des expressions semblables chez sainte Thérèse, *Vida*, ch. 18, vers la fin.

(2) *Ibid.*, ch. 5 : « ... en esto que digo : *no entienden en si*, os quiero significar que aunque entienden no pueden saber dezir que es aquello que entienden, mas es satisfecha el anima con mucha sublimidad. Y porque la quieta contemplacion comprehende tocando y no penetra entendiendo por ser incomprehensible el perfectissimo objeto de su sancta operacion... ». *Ibid.*, ch. 24 : « ... le dio saber por gusto sabroso para ocuparse en quieto recogimiento en los retoques de amor en la contemplacion quieta ».

(3) Ainsi s'expliquent également les textes suivants. Ch. 22 : « ... solamente *se reconoce* la operacion de sola la voluntad empleada toda en amor ». Ch. 25 : « las animas que se quietan en contemplacion perfeta, en la qual no *se conoce* otra cosa sino puro y unitivo amor ». Ch. 27 : « esta anima que contempla *no reconoce* en si misma otra cosa sino sola la centella del amor, que esta bivissima en ella... ».

tions. Déjà, en 1535, avec Richard et Osuna, notre auteur enseignait que le contemplatif monte à Dieu par le non savoir, par la docte ignorance, en ce sens que l'âme dépasse le domaine des images, du discours et de tout le créé pour fixer sur Dieu un regard très simple et très subtil, et obtient ainsi une connaissance éminente qui procède par voie de négation plutôt que d'affirmation. Il semble que dans sa deuxième rédaction Laredo aurait un motif plus radical de préconiser le rien-penser : l'amour infus se suffit à lui seul. Or, même alors, il insiste presque uniquement en certains endroits (par ex., III, ch. 27) sur l'exclusion de tout intermédiaire créé et l'on pourrait se demander s'il entend rejeter toute vue sur l'Incréé.

Hugues de Balma, répondrai-je, ne recommande pas moins instamment de renoncer à l'imagination et aux vestiges créés (ch. 3, particula 4). D'autre part les déclarations de Laredo, rapportées plus haut, sont très amplement suffisantes : dans la voie des aspirations il faut s'élever au-dessus des attributs divins et de la distinction des Personnes, au-dessus du créé et de l'Incréé. En outre, toute pensée humaine, étant imparfaite, ne serait qu'un obstacle dans la saisie immédiate de l'Être inaccessible. Ajoutez que notre écrivain raisonne de la manière suivante : celui qui rejette toutes les créatures doit nécessairement ne penser à rien, car l'amour de Dieu, objet de la pure contemplation, n'est ni pensable ni intelligible (*no es cogitable ni inteligible*), mais seulement désirable et aimable ; l'intelligence n'a aucune prise sur lui, mais uniquement l'affective, les désirs et la volonté¹. La pensée de l'adorable Humanité n'est pas davantage compatible avec l'union mystique telle que la conçoivent Hugues de Balma et ses disciples².

Essai de conciliation Le P. Gardeil établit un parallèle très suggestif entre la perception expérimentale de l'âme en elle-même, d'une part, sans l'intermédiaire d'aucune *species* représentative, et l'union mystique d'autre part, qui s'identifie avec la saisie directe et immédiate de Dieu

(1) *Monte Siôn*, III, ch. 27 : « el qual si es amor quieto... no ha de saber pensar nada durante aquella quietud, porque el amor de mi Dios en el qual esta el anima ocupada no es cogitable ni inteligible que le pueda comprehender nuestro entendimiento, sino desseable e amable ; en nada tiene lugar en el entendimiento apprehension, sino sola la afectiva, los desseos y voluntad ».

(2) Les conséquences de l'amour sans connaissance sont détaillées avec beaucoup plus de précision en 1453 par le chartreux allemand Vincent d'Aggsbach dans son traité contre Gerson, p. 197 : « Per illam enim mysticam theologiam, dum ignote consurgitur ad unionem, etc. non cogitando de creatura, quod Gerson admittit, nec de Deo, nec de Trinitate, nec de aliqua personarum, nec de Christo, quod idem Gerson omnino negat, tunc vere adoratur in spiritu et veritate. Qui enim de Deo cogitat, non potest aliter quam sub ratione entis boni, veri, unius et eterni ipsum cogitare ; quod fieri non potest nisi circumscriptionibilibiter, limitate et fantastice ipsum apprehendat ; qui vero Deum sic apprehendit, ipsum nec in spiritu nec in veritate adoratur... Unde in hujusmodi consurrectione non habet locum illud beati Augustini de Deo loquentis in quodam sermone : « si non potes dicere hoc est, saltem dicas hoc non est ». Cf. E. VANSTENBERGHE, *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XV^e siècle*. Münster i. W, 1915. *Écrits de Vincent d'Aggsbach*, p. 188-218.

dans une intuition sans concept, par l'usage supra-intentionnel du don de Sagesse : « Sans doute, écrit-il, l'esprit [du mystique] ne contempera rien, mais si vraiment il participe à la Sagesse divine, il fera mieux que contempler : en tant que devenu un même esprit avec Dieu, il sentira, il touchera, il expérimentera immédiatement la présence substantielle de Dieu au dedans de lui-même¹ ».

Les disciples d'Hugues de Balma excluent de l'amour unifié toute connaissance antécédente et concomitante, mais avec les compléments que nous avons marqués plus haut. Le P. Gardeil y introduit « une sorte de connaissance très à part, qui donne la certitude sans donner la vue et stupéfait l'esprit, tous caractères correspondant aux caractères de l'expérience sans idées et entièrement perdue dans le sentiment de l'excès divin² ». Connaissance obscure, sans notions distinctes, impossible à traduire en termes clairs et à communiquer à d'autres. N'est-ce pas au fond la même pensée ? J'inclinerais à croire que seule une divergence de mots sépare les deux écoles. Mystiques affectifs et scolastiques modernes trouveraient sans doute le meilleur terrain d'entente dans la théorie de l'intuition sans concept.

Ajoutons que Laredo, auteur éminemment pratique, ne se préoccupe guère d'approfondir les délicats problèmes que nous traitons. Élève docile, il fait crédit à son maître Hugues de Balma, dont la théologie lui paraît évidemment mieux accordée à sa propre expérience. En outre les descriptions de l'union mystique, chez sainte Thérèse, offrent des ressemblances frappantes avec les textes du *Mont Sion* cités précédemment.

Hugues de Balma dans le monde hispanique Autre constatation d'ordre historique : la théorie de l'amour sans connaissance semble avoir joui d'une grande vogue dans le monde hispanique. Quatre éditions espagnoles de la *Mystica Theologia* jalonnent le xvi^e siècle : Tolède 1513, Medina del Campo 1553, Alcalá 1558, Mexico 1575. L'auteur du *Mont Sion*, qui a très probablement connu la première, en adopte la doctrine dans la deuxième rédaction de son livre (éd. 1538 et suiv.). Vers la fin du siècle (1590), le franciscain Juan de los Angeles s'approprie, sans insinuer la moindre réserve, l'enseignement de la *Mystica Theologia*, qu'il croit de saint Bonaventure, dans les *Triunfos del Amor de Dios* (I, ch. 18). Le même chapitre sera reproduit textuellement dix ans plus tard (1600) dans la *Lucha espiritual* (I, ch. 13)³.

(1) A. GARDEIL, OP, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 3^e éd., Paris, 1927, t. II, p. 260 et suiv.

(2) *Ibid.*, p. 268. Cf. Pedro DESCOQS, SJ, *Praelectiones Theol. naturalis*, t. I, Paris, 1932 ; *De Dei cognoscibilitate. Connaissance mystique et Métaphysique*, p. 573-605.

(3) « *Sol de contemplativos, compuesto por Hugo de Balma de la orden de los carmelitas...* ». Au colophon : « *Aquí se acaba el presente libro ... compuesto por Hugo de Balma y otros dizen que por sant Buenaventura...* ». Toledo, 1513. Le *Sol de contemplativos* est cité sous ce titre au chapitre 13 du *Mont Sion* (1538). Cependant Laredo l'attribue invariablement à Henri de Balma.

Juan de los Angeles traduit fidèlement l'essentiel de la *Quaestio Unica* qui clôt la

C'est le carme Jérôme Gratien qui au ^{xvii}^e siècle travaille le plus à répandre la *Mystica Theologia*, toujours attribuée par lui au Docteur Séraphique. Dès 1601, à Madrid, il en imprime en espagnol une adaptation très libre, tantôt très résumée, tantôt enrichie d'additions personnelles. Cet ouvrage voit encore le jour à Bruxelles (1609) et à Madrid (1616 et 1635).

De plus, le P. Andrés de Guadalupe, chroniqueur de la Province des Anges et biographe de Laredo, enseigne dans un cours de mystique, publié à Madrid en 1664, les théories du pseudo-Bonaventure. Signalons enfin une dernière édition de la *Mystica Theologia* (Lima 1716), dont l'*Incipit* coïncide avec celui de l'édition de Mexico mentionnée ci-devant¹.

IV. La part de l'homme, la part de Dieu

Pour donner une idée complète de la contemplation affective d'après Laredo, il nous reste à faire connaître deux notes particulières qui la caractérisent : du point de vue psychologique, elle fait appel à l'introduction ; du côté de Dieu, elle exige une grâce spéciale, du moins dans ses états les plus élevés.

A prendre à la lettre certaines formules : « élevez votre affective, que vos désirs et aspirations s'envolent vers le Seigneur », il semblerait que l'âme doit sortir d'elle-même pour aller à la recherche de son Bien-Aimé. Tout au contraire, ces paroles nous invitent à rentrer en nous-mêmes : Dieu habite au plus intime de nos cœur, c'est là que nous le trouverons le plus aisément. Lesdites expressions sont pourtant exactes : lorsque l'âme recueillie en elle-même s'unit au Souverain Bien, elle se trouve placée au-dessus des cieux et surpasse tout le créé, parce que toute sublimité n'est que bassesse en comparaison du Très-Haut.

L'âme sort d'elle-même quand elle envoie au dehors ses facultés pour étudier et considérer avec soin les objets extérieurs, dans la multiplicité des pensées et des raisonnements. Elle se recueille au-dedans de soi, quand repliant les facultés vers leur centre, elle les oblige à se reposer.

Mystica Theologia, depuis la p. 48 : *Argumenta in oppositum* jusqu'à la p. 51 : *Nunc respondendum ad rationes prius factas* et termine par la réponse à la huitième objection. La *Lucha* connut trois éditions espagnoles et une traduction française (Paris, 1621). Cf. *Nueva Biblioteca de Autores españoles*, tome 20, Madrid, 1912, *Obras de Juan de los Angeles*, p. xxviii.

(1) J'emprunte la plupart de ces détails au P. Atanasio LOPEZ, OFM, († 1^{er} mars 1944), *San Buenaventura en la bibliografía española*, in *Archivo ibero-americano*, t. 16 (1921), p. 372-375. Depuis lors, l'illustre érudit avait découvert l'édition d'Alcalá, 1558.

Voir aussi *Obras del P. Jerónimo Gracián* (éd. Silverio), Burgos, 1932, t. I, p. xxvii et p. 245-289. Le P. Gracián fait suivre le traité pseudo-bonaventurien d'un long commentaire intitulé : *Itinerario de los caminos de la Perfección*, p. 290-330. Le carme Thomas de Jésus admet une connaissance très subtile dans l'union d'amour, mais il ne craint pas d'employer, en les atténuant, des formules très voisines de celles de Laredo. Voir *infra*, les dernières notes de ce chapitre.

C'est ainsi que les abeilles sortent de la ruche en quête de fleurs à butiner et y rentrent ensuite pour élaborer leur miel. La mer, au moment du flux, monte à l'assaut des plages, envahit golfes et estuaires, mais quelques heures après ramène les eaux dans son sein. Rappelons encore le comportement du hérisson, de la tortue et de l'escargot ; la tortue, par exemple, étend la tête et les membres au dehors pour marcher et se nourrir, ou bien s'enferme totalement dans sa carapace.

Repos des puissances. L'âme peut également agir d'une double façon :
L'union a lieu ou par ses puissances ou par son essence la plus
dans la substance intime. Si la mémoire, l'intelligence et la volonté
de l'âme se répandent dans l'univers pour y découvrir un
 reflet de la beauté du Créateur et des motifs de l'aimer toujours davantage, nous avons la *contemplation scolastique*. Dans la *théologie mystique*, au contraire, les facultés se réfléchissent et se concentrent autour de la substance de l'âme, qui ressemble alors « à une pierre précieuse entièrement ronde, prête à être enchâssée dans un reliquaire ». En d'autres termes, les facultés sont condamnées au repos : plus de souvenirs dans la mémoire, plus de raisonnements dans l'intelligence, plus de phantasmes dans l'imagination. La quiète contemplation rejette tout ce qui est corporel et pensable ; l'activité intellectuelle est comme morte et la volonté sans mouvement¹.

L'âme dans la solitude de sa « pure substance essentielle », l'âme recueillie « dans l'unité de sa substance », « dépouillée de ses puissances » qu'elle a laissées en arrière et qui dorment d'un sommeil spirituel, s'emploie uniquement à aimer Dieu, sans essayer de rien comprendre. Comment pourtant aime-t-elle ? Non pas avec la volonté inférieure, mais avec le sommet de l'affective ou étincelle de la syndérèse².

Notre auteur ne fournit pas d'autres explications. Il utilise tantôt le vocabulaire d'Hugues de Balma (*apex affectivae, scintilla synderesis*) ; tantôt celui de Harphius (*in essentiali animae unitate, amor essentialis, mens*), sans jamais dire que ces termes désignent la même réalité, ce qui ressort clairement de la comparaison des textes. Authentique franciscain, Laredo situe le point d'insertion des grâces mystiques, non pas dans la fine pointe de l'intelligence, mais au bout de la série affective, au sommet de la volonté qu'il appelle la maîtresse des autres facultés³.

(1) Je résume ici les chapitres 22 et 23 du *Monte Sión*, livre III. Voir aussi le ch. 8 et la fin du ch. 26.

(2) *Ibid.*, ch. 2 : « ... oracion de sola el anima en su pura substancia esencial, agena de sus potencias inferiores ». Ch. 8 : « Sola, desnuda de sus potencias ». Ch. 22 : « ... no se admite alguna cosa mas que la esencial sustancia del anima ». Ch. 26 : « ni por via de las potencias, sino por aspiraciones de afectiva, la qual recoge el anima en unidad de substancia... Ch. 40, vers 24 : « ... el solo amor esencial, sola la esencia del anima, sin procurar entender, sea ocupada a solas en solo amor ».

(3) *Ibid.*, ch. 12, la volonté est présentée comme la maîtresse (*maestra*) des abeilles, c'est-à-dire, de la mémoire et de l'intelligence qui lui fournissent les motifs d'aimer Dieu.

En identifiant ainsi la volonté avec le fond ou l'essence de l'âme, les tenants de l'école affective veulent montrer que « l'union parfaite rejoint par-dessus et au delà de l'acte, quelque chose de plus profond et de plus durable, comme une disposition habituelle et foncière qui participe un peu de la stabilité de l'essence ». « Les contemplatifs en effet disent que l'union en arrive à ne plus se faire dans les facultés de l'âme mais dans la substance. Ce n'est vrai que pratiquement, en ce sens que l'âme est tellement pénétrée de charité que celle-ci semble faire partie de son fonds... Les expressions qui paraîtraient aller trop loin doivent être considérées plutôt comme la description d'une expérience où tout se passe comme si... les facultés étaient dépassées »¹.

On notera que la distinction entre *pure intelligence* et *entendement*, si importante dans le premier texte du *Mont Sion*, ne joue plus ici le moindre rôle ; l'acte intellectuel le plus délicat serait un obstacle à la parfaite union. Autre différence : alors que Laredo parle encore d'*entrer au-dedans de soi*, il oublie les autres formules richardiennes qui lui étaient jadis familières : *monter au-dessus de soi*, *s'élancer hors de soi* par l'*excessus mentis*. L'essor de l'affective est pourtant désigné une fois ou l'autre sous le nom de *vol extatique*.

La quiétude passive Si la voie des aspirations présente des difficultés, elles
ou infuse seront aplanies du fait que Dieu intervient de façon directe et spéciale. « L'homme est désormais arrivé à l'âge surnaturel ». « Ce que durant le repos de l'amour opère dans les âmes qui l'aiment l'amoureux Seigneur, cela est surnaturel et dépasse en toutes manières les forces humaines² ». La phrase revient comme un leitmotiv : au sommet de l'union nos diligences et industries deviennent impuissantes et nos efforts ne feraient qu'entraver l'action divine. Cette œuvre surpasse l'entendement, la raison et la nature. Tout y dépend de la Bonté divine. Il n'y a ici qu'un seul agent : le Dieu de miséricorde, et un seul patient : l'âme qui aime et laisse faire Dieu³.

À la vérité, nous pouvons nous disposer à la quiétude par la pureté de conscience, par le recueillement et le détachement des biens créés ; nous devons exciter notre amour, former de brûlants désirs, produire des aspirations enflammées, mais tout cela se passe dans le domaine de la volonté inférieure, des *affections* qui accompagnent les oraisons jaculatoires. C'est Dieu par contre qui ravit subitement le meilleur de notre cœur, la fine pointe de l'*affective* ; Lui seul élève les âmes et se les unit

(1) *Les secrets sentiers*... Préface des éditeurs, p. xxvi et xxviii.

(2) *Monte Sión*, III, ch. 3 : « edad sobrenatural ». Ch. 30 : « digo piadosamente que lo que en la quietud del amor obra el amoroso Señor en las animas que le aman, esto es sobrenatural, pujante en todas y por todas maneras a todo el poder humano ».

(3) *Ibid.*, ch. 7 : « ... no ay en este modo quietissimo de obrar mas que un solo obrador, y este es sola la divina dignacion... Y no ay mas que un solo paciente que es la anima que contempla sin auxilio natural, sin poner de su parte mas que un querer a solo Dios ayudada con su gracia... ». Voir *ibid.*, ch. 5, 6, 8, 9, 16, 18, 26.

dans le pur amour. Bref, l'industrie humaine joue un rôle dans la préparation à la quiétude, la perfection de l'œuvre n'appartient qu'à Dieu¹.

Dans le premier cas, le spirituel est sage par grâce acquise et d'une sagesse en quelque sorte naturelle que les hommes peuvent communiquer au moins par leurs exemples ; au moyen de son activité propre, soutenue de la grâce ordinaire, il acquiert les qualités nécessaires à la parfaite contemplation. En second lieu, quand elles sont élevées à cette suprême contemplation, les âmes reçoivent une sagesse divine : « elles accomplissent leur opération, elles conservent leur quiétude et se liquéfient au feu de l'amour, non en vertu d'une grâce acquise par leurs efforts, mais d'une grâce infuse² ».

Dieu réveille et stimule ses amis de choix au moyen de touches délicates et intimes. Il verse en leur cœur les sept dons du Saint-Esprit, plus particulièrement le don d'intelligence, de façon qu'ils pénètrent les arcanes de la théologie mystique ; le don de sagesse, qui leur fait trouver goût dans les touches de l'amour ; le don de science, qui leur apprend à diriger les autres contemplatifs dans les voies surnaturelles³.

Les hommes qui s'adonnent à la contemplation *commune* ou active sont figurés dans l'Écriture par l'architecte Hiram que le roi de Tyr envoie à Salomon. Ceux qui sont favorisés de la contemplation infuse ont pour modèle Béséléel⁴. Anne, mère de Samuel, priant dans le temple, symbolisé aussi l'âme comblée de grâces qui s'enferme en soi pour faire oraison. « Il semblerait que ces paroles : « la volonté aime », désignent un mouvement très reposé et correspondent au mouvement des lèvres d'Anne. Mais en réalité lorsque notre âme aime dans la pure quiétude, il est plus propre de dire qu'elle *pâtit* ce qu'opère en elle notre amoureux Seigneur ; et en conséquence il est inexact d'affirmer qu'elle agit ou par mouvement ou de quelque autre manière. Ainsi donc, dans la quiète contemplation, il faut regarder comme passive et non comme active notre faculté d'aimer, c'est à savoir, la très prompte volonté qui se repose dans l'amour⁵. » Il serait

(1) *Ibid.*, ch. 30 : « Podemos sobre esta disposicion nosotros por parte nuestra, siendo ayudados de Dios, incitar nuestra afectiva e alçar nuestra aspiracion y ordenar de nuestra parte nuestra subita quietud. Pero la perfeccion desta obra cierto e verdaderamente pertenece a la dignacion divina... ». La distinction entre *affections* et *affective* ch. 40, vers 17.

(2) *Ibid.*, ch. 25 : « Las animas que se quietan en contemplacion perfecta... no hazen su obra ni conservan su quietud ni se derriten en los fuegos del amor por via de gracia adquisita, o adquirida por humana diligencia, sino por gracia infundida... ».

(3) *Ibid.*, fin du ch. 24 : « ... con divinos y secretos tocamientos entrañables la despierta [Dios] a entrar dentro en si misma ». Les trois dons, à la suite.

(4) *Ibid.*, ch. 25, au titre : « Quanto difiere la contemplacion comun de la que es pura y perfecta ». Béséléel (*Ex.*, 31, 2). Hiram (*III Reg.*, 7, 14). Pour Richard (*B. Major*, V, ch. 1), c'est Moïse qui figure la contemplation apprise « ex sola Dei revelatione » ; Béséléel l'acquiert « ex adjuncta industria ».

(5) *Ibid.*, ch. 29 : « ... nuestra voluntad amando en pura quietud mas propriamente padece lo que obra en ella nuestro amoroso Señor ; por lo qual con impropiedad se dize que haze, ni por via de movimiento ni otra manera de obrar. Por manera que en la contemplacion quieta, passiva se considere e no activa nuestra amativa virtud. es a saber la muy prompta voluntad que esta quietada en amor... ».

difficile d'exprimer avec plus de netteté le caractère infus et passif et, pour tout dire, *surnaturel* (au sens thérésien) de l'oraison de quiétude.

V. Les divers noms de la Quiétude et ses degrés

Au terme de cet exposé, nous comprendrons aisément les diverses expressions qui servent à désigner la parfaite contemplation. *Voie unitive, par l'élévation de l'affective et l'exercice des aspirations. Théologie mystique* ou secrète, *sagesse cachée, contemplation pure, simple et très quiète*. L'union se fait au sommet de la volonté, d'une manière supra-intentionnelle, par voie d'ignorance et sans le concours de l'entendement. Dieu est appréhendé immédiatement en Lui-même comme par contact et par une connaissance quasi expérimentale et savoureuse, d'où dérivent sur l'intelligence des lumières surnaturelles. C'est une *science infuse*, au-dessus de nos industries, dont Dieu s'est réservé le magistère et qu'il grave dans le cœur de ses amis.

C'est encore une prière de *Recueillement* (*secretissimo encerramiento*) : l'âme, se retirant au-dedans d'elle-même, agit dans sa pure substance tandis que la paix et le calme règnent sur ses facultés. De là les formules : *silence des puissances, silence apaisé, un rien-penser*. Il est parlé encore du *sommeil des puissances*, car elles paraissent toutes endormies, sauf la partie affective supérieure. Il faut interpréter de même : *repos de l'âme, quiétude reposée* (*quietissimo sosiego, sossegada quietud*).

Voici, en opposition, des termes de mouvement : *vol de l'esprit, vol subit, impétueux, extatique, vol de l'aigle, vol de la colombe*, pour signifier l'acte de la volonté suprême qui, emportée au-dessus de tout le créé, jouit des embrassements divins. Jamais ne sont employées les expressions : mouvements anagogiques ou prières jaculatoires¹.

Il serait faux de penser qu'à ces multiples appellations correspondent divers degrés ou espèces de quiétude ; que *vol de l'esprit*, par exemple, dit plus que *silence* ou *sommeil des puissances*. Non, pour Laredo tous ces termes sont synonymes et désignent une seule et même entité globale : l'union à Dieu par la voie des saints désirs, sous l'un de ses nombreux aspects.

(1) *Monte Sión*, III, ch. 7 : « secreto encerramiento del anima en si misma ». Ch. 8 au titre : « Quan grandes bienes estan en el sosiego del anima con silencio de potencias ». Dans le texte : « Sossegado silencio », « Callar de entendimiento, serenidad de memoria e quietud de voluntad ». Ch. 19 : « El sueño es aqui la suspension y el tacito callamiento ». Ch. 27 : « no pensar nada ». Ch. 41, vers 9 : « quietissimo sosiego, sossegada quietud ». De même, *sossegada quietud*, au ch. 3.

Ch. 19 : « El sueño de las potencias del anima haze despierto el espiritu al buelo de bivo amor ». *Ibid.* : « A este sueño descansado, a este dormir las potencias, a este reposo del anima... Aqueste sueño pacifico, este bendito dormir... ».

Ch. 17 : « Buelo aguileño, buelo extatico que es mas subito y quietissimo ». Ch. 19 : « Entonces sera la tal anima paloma por la enamorada significacion y por el buelo muy derecho e impetuoso de las plumas que son los desseos que la alcan por puro amor ». Ch. 29 : « Quietissimo movimiento ».

Essai de classification Il y a pourtant des classifications qui s'imposent. Je distinguerai d'abord une pratique très simple et très élémentaire qui consiste à multiplier actes d'amour, prières jaculatoires, ferventes aspirations. Oraison affective où l'effort de l'homme joue un grand rôle sous l'influence de la grâce ordinaire. Exercice qui prépare le chemin à la contemplation mystique. Ainsi s'expliqueraient les nombreux textes où l'auteur déclare que le spirituel s'élève lui-même à Dieu par la voie des affections ou de l'affective.

En second lieu, quand l'âme aura grandi dans la charité, cette élévation amoureuse, commencée selon le mode ascétique, se résoudra souvent en prière strictement surnaturelle par une intervention spéciale du Ciel : ce sera la contemplation passive et infuse. Mieux encore, puisque Dieu n'a pas besoin de nos industries, il peut soudain, sans que l'âme y soit pour rien, la ravir à Lui et l'établir dans la paix et dans l'amour. Avant même qu'elle ait pensé à Dieu, sans avoir conçu aucun désir, cette âme se sentira mystérieusement unie au Bien suprême¹. Laredo toutefois insiste presque exclusivement sur la quiétude infuse, à tel point qu'il ne songe même pas à donner un seul exemple d'aspirations ou d'oraisons jaculatoires².

(1) Comparer avec THOMAS DE JÉSUS, *op. cit.*, p. 76, à la suite du texte rapporté plus haut, p. 280 : « Le troisième degré est encore plus élevé et beaucoup plus surnaturel que le second, et l'âme y arrive lorsque sans avoir conçu aucun désir et même très souvent avant qu'elle ait commencé de penser à Dieu, elle sent dans le plus intime d'elle-même un recueillement, un repos et épanouissement si délicieux qu'elle semble avoir des sentiments surnaturels, et, sans penser à rien, ni appliquer son entendement à aucune chose particulière, la volonté est toute remplie d'amour, jouit d'une très douce satisfaction et d'une paix si agréable que dans cet heureux état elle a peine de connaître ce qu'elle aime et la manière dont elle aime. Cette sorte de contemplation s'appelle silence ou doux sommeil des puissances, elle s'appelle encore un recueillement intérieur, une oraison de quiétude, une contemplation infuse et elle diffère des autres parce qu'elle est plus surnaturelle et tout à fait infuse ». *Ibid.*, p. 253 : « ... l'âme, sans qu'elle y ait rien contribué, se trouve dans un très doux repos..., dans un agréable recueillement et comme dans un profond sommeil de ses puissances, où ressentant dans le plus intime d'elle-même une paisible et amoureuse inclination, elle ne connaît pas l'objet qu'elle aime ni la manière dont elle l'aime, et même plusieurs fois elle n'aperçoit pas si elle aime. Cette contemplation est plus élevée que la précédente parce qu'elle est purement surnaturelle et entièrement infuse, et, étant une véritable oraison de quiétude, se fait beaucoup sentir à l'âme par la satisfaction et par la paix dont elle la remplit... ». Je modernise toujours l'orthographe. A plusieurs pages d'intervalle, ces deux descriptions se rapportent évidemment à la même oraison et semblent s'inspirer des formules de Laredo.

(2) Thomas de Jésus admet en outre dans la voie des aspirations une contemplation active qu'il décrit ainsi, *loco cit.*, p. 252-253 : « Le troisième degré est lorsque l'esprit étant plus habitué aux actes anagogiques, c'est-à-dire aux aspirations amoureuses et très ardentes vers Dieu, s'élève tout d'un coup à ce Souverain avec un mouvement de la volonté si prompt et si soudain qu'il n'aperçoit aucune connaissance, et, avec une grande paix et une douce tranquillité se repose agréablement en celui qui le favorise d'une telle grâce... ». Ce degré, explique l'auteur, un peu plus loin, « est le plus sublime qui se trouve en la contemplation active » (*L. cit.*, p. 255). On notera que Thomas lui-même considère ailleurs (*ibid.*, p. 74-75) ce degré comme très probablement surnaturel. Comparer son texte, rapporté *supra*, fin du § I, avec le passage

Ce serait une tâche illusoire que d'établir une rigoureuse équivalence entre la *quiétude* des manuels modernes de spiritualité et celle que décrit l'auteur du *Mont Sion*. Pour lui, la quiétude n'est pas un état transitoire qui doit être dépassé : elle désigne globalement toutes les oraisons passives où prédomine l'amour. Pour nous aider à gravir la Sainte Montagne, Laredo indique une méthode générale, sans beaucoup se préoccuper de différencier les étapes. Quiconque, avec le secours de la grâce, suivra ses préceptes, parviendra sûrement au terme de l'ascension, à l'amour *nu, essentiel* et *unitif*. Il se transformera en Dieu comme la goutte perdue dans l'Océan et réalisera le mot de l'Apôtre : « Qui autem adhaeret Deo, unus spiritus est (I Cor., 6, 17) ». Les métaphores des fiançailles et du mariage spirituel ne signifient rien de plus sublime¹.

ci-dessus et remarquer les coïncidences verbales. Il s'agit bien du même acte, 2^e ou 3^e degré suivant les séries. Dans la première partie de son livre, ch. 7, Thomas de Jésus distingue trois degrés de contemplation négative. Dans la seconde partie, ch. 14, il en compte cinq.

Une phrase du même auteur semblerait indiquer qu'il adopte la triple division d'Hugues de Balma : méditation, contemplation, union. « Quoique l'union ne soit pas Contemplation, on peut néanmoins dire avec le docte Richard que, comme la méditation, lorsqu'elle va au-delà de ses bornes, devient contemplation, de même, quand la Contemplation se surpasse elle-même, elle devient union ».

(1) Il est à noter qu'Osuna connaît aussi les textes du pseudo-Denys ainsi que les commentaires du pseudo-Bonaventure, ou Hugues de Balma. *Tercer Abec.*, Y, ch. 7, p. 570, a et b : « Y sant Dionisio dice : « Deja *con fuerte lucha* los sentidos y las intelectivas operaciones y todas las cosas sensibles y intelligibles, y todas las cosas que permanescen y no permanescen ; y asi como fuere posible, levántate no sabiendo a la union de aquel que es sobre toda substancia y conocimiento. Declarando esto, dice sant Buenaventura : Esta elevacion que se hace por ignorancia no es otra cosa sino ser movido inmediatamente por ardor de amor sin algun espejo de criatura y *sin delantero pensamiento* y sin movimiento de la inteligencia que *acompañe*, para que solamente la afeccion toque y en el actual ejercicio ninguna cosa conozca escudriñando »

Cf. HUGUES DE BALMA, *op. cit.*, ch. 3, particula 4, p. 39 : « *Forti concertatione sensus derelinque... Unde ista consurrectio, quae per ignorantiam dicitur... » Sin delantero pensamiento et sin movimiento de la inteligencia que acompañe, traduisent élégamment : absque praevia cogitatione, sine etiam motu intelligentiae concomitante... »*

Cependant Osuna, tel que je l'entends, n'admet pas l'amour sans connaissance. Il exclut, il est vrai, de la contemplation suprême le *travail discursif* de l'entendement, il ne supprime pas toute pensée, il n'écarte pas le simple regard fixé sur Dieu : « Atento a solo Dios y contento », telle est la formule de son Recueillement.

CHAPITRE XVII

PROBLÈMES ANNEXES

Pour pénétrer toute la pensée de Laredo, nous devons examiner un certain nombre de problèmes qui n'ont pu trouver place dans les chapitres antérieurs : l'appel à la quiétude et les vertus exigées du candidat, les consolations spirituelles et la contemplation acquise.

I. Appel universel à la quiétude

Nul n'est exclu
de l'appel
Prêtres et religieux,
spécialement invités

Au sujet de l'appel à la quiétude, une première constatation s'impose : les quelques textes du *Mont Sion* qui s'y rapportent rendent un son nettement *universaliste*. Personne, d'après le spirituel franciscain, n'est exclu de l'école de l'amour céleste. Tout homme quel qu'il soit, même les ignorants et la dernière des bonnes femmes, est capable d'acquérir la science de la Théologie mystique, s'il prend Dieu pour Maître¹.

« La perfection consiste uniquement dans la *pure spiritualité*... Il ne mérite pas le nom de spirituel celui qui n'élève pas son esprit aux choses incorporelles par les moyens indiqués : connaissance de soi et imitation de la vie du Christ. Ceux qui ont jadis atteint ces hauteurs étaient des hommes comme nous et ceux qui en jouissent aujourd'hui le sont également. La science du pur esprit n'est pas cachée à de faibles femmes (*a mujercitas*), pour confondre tant d'hommes forts (littéralement : hommes barbus), mais tellement tièdes, craintifs, lâches et dignes de blâme... Que ceux donc qui ont déjà commencé continuent avec une ferveur accrue ; quant à ceux qui dormaient dans la négligence et la tiédeur, qu'ils considèrent que Dieu se donne gratuitement à tous ceux qui le désirent² ».

« Affermis dans l'humilité, qui est la clé de ce jeu et sans laquelle tout se ramène à néant, osons tous entrer au désert de la montagne de la haute contemplation, sur les

(1) *Monte Sión*, 1538, III, fin du ch. 15 : « Magisterio es reservado a solo El [Dios]. E ha se de notar que no ay ningun pobrezito, ni varon ni mujercita, si quisiere ser su discipulo que no la pueda aprender por la gran bondad de Dios ».

(2) *Ibid.*, II, ch. 16 : « ... Pues los que han ya comenzado vayan con mayor fervor ; e los que estauan dormidos en descuydada tibieza miren que se da de balde, a quantos lo quieren, Dios ».

traces de notre humble Maître Jésus-Christ. Aucun état de vie n'est exclu, car Dieu est pour tout le monde, par les mérites de Notre-Seigneur. Seulement que le religieux se conduise en vrai religieux ; et que l'homme marié observe les lois du mariage et il y trouvera Dieu s'il le cherche en esprit, en vérité et en humilité, comme il veut être cherché¹ ».

D'autre part, Laredo, tout en lançant une invitation générale, reconnaît que le nombre des contemplatifs est très réduit :

« C'est une grave maladie, écrit-il, qu'un tel oubli de Dieu dans les écoles du Christ, dans toutes les religions, parmi les prêtres séculiers et parmi les chrétiens, car cet avis s'adresse à tout le monde, quoique plus spécialement aux religieux. Bien plus, il s'agit d'une maladie mortelle, et d'autant plus dangereuse que le malade ne se rend pas compte de son état. Aussi la cure exige des remèdes très actifs et que le patient désire sa propre guérison² ».

Il existe en effet, surtout dans les couvents de Récollection, une foule de frères mineurs fervents et mortifiés, assidus au chœur et aux observances, qui obéissent au premier son de la cloche et gardent scrupuleusement la Règle et les Constitutions, mais ne visent pas plus haut. Ils accomplissent leur devoir, ne leur parlez pas d'autre chose. C'est précisément ce manque d'idéal, cette inappétence des biens supérieurs que notre auteur appelle, non sans exagération, une maladie grave et mortelle. Il s'en explique d'ailleurs clairement : le moine et le chrétien, fidèles à toutes leurs obligations, sont assurés de leur salut éternel, même s'ils ne deviennent pas des contemplatifs. C'est grand dommage néanmoins que, dans les écoles du Christ, la plupart des religieux se contentent d'une vie commune et ordinaire (*vida comun*) et se privent ainsi de grâces inappréciables, qu'ils négligent parce qu'ils les ignorent. Les religieux qui possèdent le recueillement extérieur devraient encore aspirer au recueillement intérieur, « cordial et radical » de la quiète contemplation. Dans le palais du grand Roi Jésus, qu'ils ne soient pas de simples pages, des écuyers ou des valets de pied (ce qui est déjà très honorable) ; qu'ils ambitionnent les postes de grand majordome, grand chambellan, maître d'hôtel et secrétaire, où ils auront l'occasion d'approcher le Maître de plus près, de gagner ses faveurs et de le servir plus efficacement. En fait,

(1) *Ibid.*, I, ch. 4, début : « Fundados en la humildad, que es la llave deste juego (e sin ella todo es nada) todos osemos entrar al desierto del monte de la alta contemplacion, por las pisadas que nos mostro nuestro humilde doctor Christo : e aqui no se saca estado, pues que de todos es Dios por los meritos de Christo : mas el frayle como frayle, y el casado sea casado e biva como casado en las reglas de casado, que en ellas hallara a Dios si le busca con verdad como el quiere, y en espiritu con humildad, ser buscado... » (*sic*). En marge de ces lignes, nous lisons : « Casados y todo estado se deue y puede llegar a Dios ».

(2) *Monte Sión*, 1538, III, épître 12, où l'auteur répond à la question : pourquoi y a-t-il si peu de contemplatifs même parmi les prêtres et les religieux. « Extremada enfermedad es tan grande olvido de Dios en las escuelas de Xpo, en todas las religiones y en toda la clerezia y en toda la cristiandad, que a todos va dirigida esta respuesta e a las religiones mas... Es enfermedad mortal e tiene otra circunstancia que agravia mucho su daño y es darse poco a sentir : por lo qual muy sensitivos remedios se requieren en su cura y que los mismos enfermos tengan desseo de sanar ».

tandis que les pages ou écuyers abondent dans les maisons princières, il n'y a jamais qu'un ou quelques secrétaires particuliers du prince. Les religieux qui pratiquent la quiète contemplation sont également très rares et dans la même proportion¹.

Nous lisons dans un autre passage :

« Quelle honte de voir les jeunes garçons (*mancebicos tiernos*) travailler virilement pour apprendre les règles de la grammaire, ou en somme des choses de rien, et de voir par ailleurs des hommes puérils (*amochachados*) qui n'osent s'égaliser à leurs semblables ! ... Avec un léger effort ils arriveront au même résultat que leurs devanciers, s'ils ne se prétendent pas en sécurité au milieu du plus manifeste danger. Certains disent en effet qu'il est plus sûr de suivre la voie commune que de mener la vie retirée des contemplatifs. Je n'entends pas enseigner que les non recueillis se trouvent en danger de se perdre éternellement : pour se sauver il leur suffit d'avoir la foi et les œuvres correspondantes. Et le religieux fidèle aux engagements de la Profession peut espérer entrer au Ciel avec de riches mérites... C'est toutefois une chose très déplorable que dans les écoles du Christ on n'étudie pas avec grand soin comment et par quels moyens nous connaissons notre Dieu et Seigneur d'une connaissance amoureuse et particulière, laquelle nul ne saurait acquérir si le Seigneur lui-même ne la lui apprend dans la Théologie mystique² ».

(1) Je résume l'épître 12 qui est fort longue. Aux *escuderos continuos*, *pajes y hombres de pie*, Laredo oppose les fonctions plus élevées de *mayordomo mayor*, *maestresala*, *secretario y camarero y los que como estos son*.

F° 198 v° : « Es de notar que este estado de escuderos continuos siempre esta en crecida cantidad ; secretario siempre es uno o pocos mas : lo mismo es entre las comunidades e quietos contemplativos. Bien claro esta de entender en esto, si es bien notado quanto es pequeño el numero de los muy mas recogidos en comparacion de la comunidad o comunidades, que en muy diversas provincias son conventos recoletos : donde con este ditado todos avian de saber (puesto que muchos lo sientan) que cosa es y en que consiste entrañable e radical e quieto recogimiento o quieta contemplacion, en el qual consiste y esta todo el remedio e la cura de esta nuestra enfermedad, que esta dicho que se llama comun olvido de Dios que los christianos tenemos ». L'auteur ajoute que l'humble religieux, fidèle dans les petites choses et soucieux de progresser constamment, est élevé par Dieu insensiblement à de plus grandes, c'est-à-dire à la parfaite contemplation. *Ibid.*, f° 199 v° : « Este tal, aun sin ser contemplativo, sera dado a la oracion e admitido a otras cosas que él no sepa demandar. Este en lo poco fue fiel y es constituido en mas cosas y de mayor entidad e viene a perfecta vida, e la humildad en aqueste tal varon no sabe determinar por qual camino ha venido al estado de la alta contemplacion donde se conoce estar... Es aqui la conclusion que no emos de condenar a aquellos que se contentan de andar al passo comun, los quales siguen la comunidad al son de la campanilla e curan de poco mas. No empero pueden carecer los tales de digna reprehension, si no procuran de aprovechar nuevamente cada dia, pues su estado los llama a perfeccion, donde el no passar adelante es cierto bolver atras e no poco de culpar. Tambien se coge de aqui que los mas aprovechados en la via contemplativa y en las proprias condiciones de veros contemplativos, se deven mucho de los otros estimar ; y a ellos mesmos su exercicio en la oracion es quien les muestra su estima ».

Cf. *supra*, ch. 1, p. 30. Comparer aussi avec Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario*, lettre H, ch. 7, p. 414 a : « Onde asi como mas honra al rey y al reino un cavallero que un escudero, asi es mas util a si e a los otros y mas acepto a Dios uno que segun debe sigue un gran exercicio que no otro que sigue cosas pequeñas e de niños ».

(2) *Monte Siôn*, 1538, ch. 30, f° 153 v° : « E cierto es gran confusion ver los mancebicos tiernos trabajar varonilmente por aprender sus reglas (de gramatica) o casi nada, e mirar los hombres amochachados que ayan miedo de ser yguales a otros que no han sido otra cosa que son ellos y con pequeño trabajo han venido a lo que pueden

Pour Laredo, les spirituels lâches et pusillanimes ressemblent à des voyageurs traînants qui fournissent chaque jour de trop courtes étapes, crainte de fatiguer « l'âne de leur corps », et à des aigles rampants (*aguilas rateras*), qui, renonçant aux proies royales, les seules dignes de leur condition, se rabattent honteusement sur de petits oiseaux misérables¹.

Il y a peu de mystiques, En bref, d'après le *Mont Sion*, les mystiques fautes d'âmes généreuses devraient normalement être plus nombreux parmi les religieux, les prêtres et les chrétiens fervents. Les âmes généreuses, quel que soit leur état de vie, devraient non seulement estimer, mais désirer les grâces de choix, s'informer de la Théologie mystique et des oraisons de quiétude, car Dieu se donne à ceux qui le cherchent et se disposent à le recevoir. Notre auteur va-t-il plus loin et croit-il que chacun des chrétiens, voire des religieux, est appelé par Dieu aux plus hauts degrés de la contemplation infuse? Le prétendre serait témérité, d'abord parce que les textes cités ne le disent pas, ensuite parce que le problème n'a été posé en termes aussi clairs qu'à partir du XVII^e siècle.

Cependant la *tendance* universaliste n'est pas niable chez Laredo et sa pensée profonde coïncide peut-être avec celle du Docteur séraphique. « Saint Bonaventure a toujours affirmé sur ce point deux thèses qui ne sont contradictoires qu'en apparence : l'une est que peu d'âmes, très peu d'âmes même, parviennent aux degrés supérieurs de la perfection ; l'autre est que toutes les âmes y sont appelées et que, pourvu qu'une âme fasse ce qu'elle peut, la grâce se charge du reste... Mais c'est précisément que très peu d'âmes font ce qu'elles peuvent et que, par conséquent, la grâce n'a que peu d'efforts humains à couronner »².

Vertus exigées Bien que Laredo semble parfois dire le contraire, le petit nombre des contemplatifs s'explique par la difficulté de la tâche à remplir. Suivant le texte primitif du *Mont Sion*, le candidat à la quiétude est tenu de s'appliquer longtemps à la connaissance de lui-même et à l'imitation du Christ dans la pénitence et la mortification ; il ne saurait progresser

venir si se quieren esforçar y dexar de fengir seguridad en manifesto peligro ; lo qual hazen los que dizen ser mas seguro andar al passo comun que traer vida recatada para ser contemplativos. No quiero dar a entender tener vida peligrosa en quanto a su salvacion los que no son recogidos, porque les basta la fe, si corresponden las obras ; e a qualesquier religiosos les basta su profesion bien guardada para esperar salvacion con altos merecimientos. Pero fielmente digo q es muy gran lastima y cosa muy de llorar que en la escuelas de Christo no se estudie con muy grande vigilancia como y por quales maneras conoceremos nro Dios y Señor por amorosa e particular noticia, la qual no aprende ninguno sin que el mismo Señor nro se la enseñe por mistica teologia ». *Ibid.*, I, ch. 18 : « Se que desierto es el recogimiento y de pocos abitado... ».

(1) *Monte Siôn*, 1535, III, ch. 31, vers la fin : « andanse su poco a poco y temen de cansar y de fatigar los asnillos de sus cuerpos ». « No aveys visto unas aguilas rateras que se cevan en pequeños paxaros e, aunque podrían tomar mas e mayor caga, se contentan con aquella que a mantenerles abasta e no se curan de mas ? ».

(2) Étienne GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 437.

sans une profonde humilité, sans l'oubli de soi et de ses propres intérêts¹.

La deuxième rédaction énumère les dispositions suivantes : a) pureté de conscience ; b) négliger tout ce qui ne rapproche pas de Dieu ; c) désirer s'unir à Lui toujours de plus en plus ; d) renoncer à nos tendances sensuelles et à la propre volonté ; e) fermer les yeux sur les défauts du prochain tant que nous ne sommes pas chargés de le corriger et dans la persuasion que de telles misères, inhérentes à la nature, sont probablement aussi nombreuses en nous que chez les autres ; f) en dernier lieu, indifférence absolue à la bonne et à la mauvaise fortune, aux consolations et aux sécheresses².

Chose étrange, le problème du Directeur spirituel occupe une place fort restreinte dans le *Mont Sion*. Le disciple de Laredo ne doit ouvrir son âme que rarement, à bon escient et en vue d'un profit certain. Il évite en conséquence de livrer ses secrets aux profanes peu versés dans les voies intérieures. Mais quand il rencontrera des hommes depuis longtemps exercés dans la quiétude, qu'il n'hésite pas à les consulter, qu'il fasse crédit à leur riche expérience ; et si, par hasard, l'une des questions les prend au dépourvu, Dieu ne manquera pas de leur inspirer la réponse qui convient. Il faut pareillement s'abandonner sans réserve aux directives des supérieurs fervents et surnaturels, car l'obéissance est mère de l'oraison et rien n'est impossible à qui possède ensemble ces deux vertus³.

On a vu plus haut que Laredo recommande instamment l'amour nu et désintéressé. Cela nous amène à étudier sa doctrine sur les consolations spirituelles. Malgré quelques formules austères, la position de notre auteur, surtout en 1535, présente de notables ressemblances avec celle d'Osuna au *Troisième Abécédaire*.

(1) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 1 : « mas lo primero que dixe de la humildad, ninguno es nada sin ella... ». Ch. 3, au titre : « que es la causa porque... ay tan pocos contemplativos ». Dans le texte : « ser el hombre amigo de sus ganancias pienso que es la ocasion mas evidente e mas digna de llorar... ».

(2) *Monte Sión*, 1538, III, ch. 30. *Ibid.*, ch. 31, début : « Es de entender que quando el contemplativo se allega a la perfeccion, poco tiene puesto el ojo en su ganancia o devocion o provecho, porque todo su estudio es tener conformidad desnuda, simple y entera con la voluntad de Dios ».

(3) *Ibid.*, I, ch. 32, f° 45 : « Los conceptos interiores, que quiere dezir los sentimientos del anima, estos se deuen con pocos comunicar, salvo por pronto provecho ». *Ibid.*, ch. 33, f° 47 : « Mas quando os topardes con algun contemplativo muy exercitado, comunicaos y tomad consejo con humilde voluntad e siempre aprovechareys y tened cierta confianza... Esta confianza... fundalda sobre dos cosas. La una, que es tan grande, sin medida la inmensa bondad que, aunque aquel a quien preguntays con humildad no aya sabido aquello, lo recibira en aquel punto de la divina bondad para os poder responder... El segundo fundamento... es que aquel a quien preguntays sabeys que es contemplativo, porque cierto he oydo dezir que saben muy grandes cosas e muchas e de gran utilidad los que en la quieta oracion estan muy exercitados. E pues que, a los que conoceys que no lo estan, no aveys de comunicar vuestros secretos, no esperceys su consejo. Mas si el que os da el consejo es perlado y qual Dios quiere que sea, como lo son los muy mas, falltaos en su parecer, confiad muy mucho en lo que le pareciere, porque nunca os faltara lo que puede la obediencia que es madre de la oracion... ».

II. Les consolations spirituelles

Il est permis
de les désirer
pour la gloire de Dieu

Le principe général est des plus nets : il faut avoir en vue dans la prière l'honneur de Dieu, l'accomplissement de sa volonté, et non pas nos intérêts ni les suavités de la dévotion. Si l'on désirait la consolation pour elle-même et sans la rapporter à Dieu, elle mériterait d'être appelée consolation sensuelle et non plus spirituelle. Il est toutefois légitime d'estimer et de souhaiter le don divin, non à cause de notre petite satisfaction, mais suivant les plans de la Providence. Dieu en effet nous communique ses douceurs parce que nous avons besoin d'être soulagés et réconfortés et que, par ce moyen, nous aurons plus de courage pour faire oraison, déraciner les vices, acquérir les vertus et nous unir à Lui toujours plus étroitement. Ainsi disposés, nous recevrons la consolation spirituelle conformément à la volonté de Dieu ; et s'il lui plaisait de ne jamais nous en envoyer, nous accepterions de grand cœur. La gloire de Dieu, voilà ce que l'on doit chercher dans la véritable oraison et non pas les bonbons, les confitures, les sucreries, les cerises que l'on donne aux enfants. Servons Dieu non comme des mercenaires, mais comme des fils, gratuitement et par amour. En agir de la sorte avec notre Souverain Seigneur, c'est gagner doublement et lui prêter de l'argent à intérêt : plus l'âme s'oublie et plus Dieu la comble de ses faveurs... D'autre part, quand survient la suavité spirituelle, il la faut estimer au-dessus de tous les trésors et comme un joyau de l'Aimé, puisque par elle nous apprenons à l'aimer en peu de temps beaucoup plus que sans elle durant la vie entière¹.

(1) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 3. C'est peu de réprimer la sensualité, de dompter sa langue, de refréner la gourmandise. Il y a un obstacle plus grave à la perfection. « E aunque este daño es tan grande, otro ay que aquí estorva mas y tambien esta fundado en nuestras proprias ganancias, esto es : que con mucho desaviso se allegan a la oracion sin considerar el fin porque avemos de quererla, que solo es y deve ser la gloria y honra de Dios, sin tener el ojo puesto en nuestra propria ganancia ni en dulce consolacion, que, siendo assi codiciada sin fundamento de Dios, mas se ha de llamar sensual que consolacion de spiritu. No os quiero yo aqui decir que no se ha de dessear con codicia e procurar el gusto e la devocion, mas querria dar a sentir que no la emos de dessear e procurar por lo que toca a nuestra recreacion, sino porque quiere Dios inmenso que seamos recreados, sublevados e consolados, y porque con esta consolacion somos animados intimamemte a darnos a la oracion y a desechar nuestros vicios e a procurar las virtudes e allegarnos a Dios conforme a su divina voluntad ; por esso emos de dessear e procurar la suavidad e gusto de devocion... Esto es lo que en la oracion se ha de buscar si es verdadera oracion, no regalos ni frutillas e cosas de niñerias, ni nos han de halagar con cerezas como a niños, sino que como familiares hijos y no jornaleros sirvamos por solo amor, con solo amor, y solo por solo Dios ». Et plus bas : « E os oso saber dezir que tener esta manera en el negociar con Dios vivo, nuestro universal Señor, es darle a logro el caudal que del hemos rescebido. Porque la experiencia sabe en el anima recatada de su cuerpo e descuydada de sus proprias ganancias, que entonces rescibe de la mano de su amoroso Señor mas, quando de si tiene menos cuydado por emplearse toda en Dios. Assi que es la conclusion que en la oracion busqueys a vos para menospreciaros, e a Dios vivo, vuestro bien para le reverenciar. Y lo

En résumé, la consolation spirituelle est un grand bien et, pour répondre à l'appel du divin Maître (*Petite et accipietis*), il est permis de la demander, avec cependant les précautions indiquées. Quand une âme aspire vers Dieu, il lui est licite de désirer le trouver avec sa douceur ; non qu'elle ait en vue sa propre satisfaction, mais elle sait par expérience que plus Dieu manifeste sa saveur, plus nous le cherchons avec une faim insatiable et plus le monde nous inspire de dégoût. Que notre intention soit droite, ordonnée, surnaturelle ; alors si Dieu nous accorde sa suavité, béni soit-il, Il veut faire éclater sa Bonté. S'il nous en prive, qu'il soit également béni : il nous rappelle que nous ne méritons rien et que nous sommes néant. Ainsi que le rayon des abeilles contient cire et miel, le Christ est tout ensemble lumière et douceur. Bien rares sont pourtant ceux qui jouissent des deux biens à la fois et, en fait, nous sommes indignes de l'un et de l'autre¹.

Francisco de Osuna, pour les besoins de sa polémique, semblait admettre que l'on pouvait à la rigueur souhaiter le goût intérieur pour lui-même et qu'il aurait simplement pour résultat d'allécher les âmes à la piété. Cependant il concluait ainsi son argumentation : « Que nul ne s'avise de

que os mueve a este fin, es sola la gloria de Dios, sin tener acatamiento al provecho que de esto os ha a vos de redundar ». Et vers la fin du chapitre : « Dense, dense a Dios de balde quantos coraçones crio... Mas quando sobreviniere la suavidad del spiritu... hase de tener en mas que todos los otros bienes por ser joya de su amado, porque aprende con ella mas a amarle en un espacio pequeño que sin ella en el torno desta que se llama vida, siendo muerte verdadera ».

(1) *Monte Siôn*, I, ch. 6 : « Christo panar (*sic*) se llama, y panar es cera y miel... Y dos bienes son miel y cera y no los poseen juntos todos quantos lo quieren, sino algunos y los menos. Baste al que se conoce que sepa que es gran verdad no merecer uno ni otro... Quando el [Dios] se diere dulce, los angeles le bendigan, que me da a entender quien es y me muestra su bondad ; quando me priva de dulcedumbre, glorifiquenle los cielos y los cielos de los cielos, porque me muestra quien soy y mi nonada poder. E busque se en la oracion el orar por gloria suya y por hazer lo que el quiere, que es quereme aprovechar ; y por esto el me manda que le demande y le llame y le busque, y promete de se dar, y muestra que ha de ser buscado orando en espiritu y verdad. Mas no dexa de ser licito al alma que le busca dessearle hallar con su suave dulcedumbre, no mirando tanto su propia consolacion como la experiencia que en el suave gusto tiene de buscarlo tanto con mas inextinguible hambre quanto hallo y siente mas su sabor. E con este presupuesto el anima que la suavidad del espiritu reconoce en la oracion, entiende que, en el gusto dulce de esse espiritu, no tiene nada su triste sensualidad, no menos engañadora que entremetida, aun donde no es razon que entre ».

Voir dans le même sens, *Epistola* 1^a, f^o 178 : « Porque assi es, que esperar en estas festividades nuevas libreas de nuevas consolaciones y manjares del anima regalada, teniendo ojo a nuestra consolacion, no es pequeña poquedad, sino muy grande flaqueza ; mas yo los querria dessear, porque con ellos podría servir muy mas promptamente, con mas cuydado y mejor. E tambien porque los que me conocen y me viessen tan medrado desseassen y procurassen con hambre servir a tan buen señor como el mio se muestra en mi, conociendome quien soy ». Le serviteur d'un grand seigneur peut désirer porter de riches livrées et bien se nourrir afin de faire honneur à son maître par son costume et sa mine réjouie, et surtout pour être plus à même de se dévouer à ses intérêts.

Cf. *Monte Siôn*, I, ch. 5, f^o 8 : « Y dessee por sola gloria de Dios el querer ser consolado, porque su consolacion le abiva a viva afecion de querer ser desechado de todo lo que no es Dios por quedarse solo en el... ».

croire que les âmes dévotes s'en tiennent là, car leur époux Jésus-Christ leur inspire aussitôt d'aller plus avant et de désirer les consolations afin de mieux servir et d'aimer toujours davantage le Seigneur¹ ».

La consolation n'est qu'un moyen En bref, la consolation n'est pas une fin mais un moyen très efficace et en soi très appréciable de progrès spirituel : ni Osuna, ni Laredo ne se départiront jamais de ce principe fondamental. Il est vrai que, dans la seconde rédaction du *Mont Sion* (1538), l'auteur, probablement influencé par ses nouveaux maîtres Hugues de Balma et Harphius, manifeste une plus méfiante réserve à l'égard des goûts intérieurs. Cependant les textes ont beau paraître catégoriques, je ne crois pas impossible de les concilier avec ceux qui précèdent.

Dans l'acte d'union, « l'âme cherche Dieu avec un amour très vif et hors de là ne désire rien de ce qu'on pourrait lui donner et ne serait pas Dieu, pas même les dons divins. Car tout le reste, non seulement il lui convient de ne pas le désirer, mais elle doit le rejeter avec véhémence et très résolument »². Une telle exclusion, d'ailleurs momentanée, s'explique logiquement, puisque par définition la quiétude s'élève au-dessus de tout le créé.

« Dans la voie de la perfection, dit encore Laredo citant Harphius, les contemplatifs doivent veiller à abandonner pleinement leur volonté à la volonté de Dieu, particulièrement en ce qui regarde la soustraction des grâces, influences ou inspirations divines et de toute consolation, désirant Dieu seul et voulant ce qu'Il veut en toutes choses »³.

Et ailleurs : « Les parfaits accepteront avec égalité d'âme sécheresses ou jouissances spirituelles, honneurs ou mépris, repos ou grandes afflictions, santé ou maladie, devenir centenaires ou vivre un seul jour. Voilà ce qui s'appelle aimer Dieu parfaitement d'un amour nu de tout intérêt... (Les dévots) acceptent avec autant de joie et d'actions de grâces les épreuves que les consolations, car ils savent que toute consolation vient de la main de Dieu et que nulle tribulation n'arrive sans la permission divine. Et comme à leurs yeux tout découle de la source d'amour, ils

(1) FRANCISCO DE OSUNA. *Tercer Abecedario*, éd. Mir, lettre N, ch. 4, p. 456 b ; lettre R, ch. 6, p. 502 a. Cf. mon *François d'Osuna*, Paris, 1936, p. 590-606.

(2) *Monte Sion*, 1538, III, ch. 7 : « ... un querer a solo Dios ayudada con su gracia. Y este querer muy vivo, y en lo demas nada quiere de lo que le pueden dar que no es Dios, aun de los divinos dones, porque todo lo demas, no solamente le conviene no quererlo, mas aun lo ha con vehemencia de desechar muy voluntariosamente. Y este tal desechamiento hase de notar que en el tiempo de quietud ha de ser de todas las cosas criadas ». C'est moi qui souligne. A la suite, Laredo commente le verset 3 du psaume 76 : « Renuit consolari anima mea... » en s'inspirant très probablement de Hugues de Balma, dont voici les paroles au sujet du même texte : « Quod etiam de delectatione sensuum interiorum dicendum est, quia nec ab ipso vero diligente debet diligi dulcedo, vel suavitas concupisci, quia ipse Deus solus appetitur, nisi quandoque hac de causa ipsam dulcedinem vel suavitatem appetat, ut ad intimiorem unionem efficacius affectus et importunius inardescat ». *Mystica Theologia*, cap. 3, particula 4, p. 41 a.

(3) *Ibid.*, ch. 21, HERR, *Directorium*, V, collatio 2^a.

reçoivent tout avec amour. Quand Dieu nous comble de délices, il nous traite en père ; quand il nous châtie il nous corrige comme ses enfants et en tout ne cherche que notre bien ». Ordinairement les grandes tribulations sont dès ici-bas suivies de grandes grâces, qui sont le gage de la récompense future¹.

Ce dernier paragraphe rappelle les lignes citées plus haut : « Si Dieu nous accorde ses douceurs, il nous témoigne sa Bonté ; s'il nous en prive, il veut que nous considérons le néant de nos mérites ». Francisco de Osuna disait pareillement en 1527 : « Quand Dieu nous console, il montre qu'il nous aime ; quand il nous envoie des tribulations, il veut se rendre compte si nous l'aimons. C'est donc un salutaire conseil de recevoir toutes choses de sa main pour en extraire l'amour et de les tenir pour des épreuves de notre amour² ». Ainsi Laredo et Osuna voient dans la soumission inconditionnée à la volonté divine la pierre de touche de la perfection et le principe qui résout toutes les antinomies réelles ou apparentes de la vie spirituelle. Continuons de lire attentivement le *Mont Sion* :

« A quel signe l'âme reconnaît-elle que son amour pour Dieu est sincère et profond ? Ce signe n'est ni la prospérité ni les douceurs de l'esprit, ni le goût de la dévotion, mais la conformité de notre amour créé avec l'Amour incréé. L'âme juste est aussi joyeuse et diligente parmi les afflictions et les tentations qu'au milieu des consolations et goûts intérieurs. En toute vérité, mon Dieu et très doux Seigneur, souffrir les épreuves que vous permettez ne cause pas à l'âme moins de bonheur que de recevoir avec suavité la douceur que vous lui accordez dans la prière. La félicité des âmes aimantes consiste à vouloir ce que vous voulez. Et la parole de Richard : « Si quelqu'un ne vous goûte pas avec la douceur de la dévotion, c'est une preuve qu'il ne vous aime point parfaitement et qu'il n'est pas entièrement aimé de vous », doit selon moi s'entendre en ce sens que l'âme, décidée à vouloir ce que vous voulez et à recevoir tout ce qui viendra de vous, ne cesse jamais de goûter la suavité de l'union à votre Clémence. Toujours contente, elle s'éciera avec Henri [= Hugues] de Balma : « Quand Dieu m'ôterait tout ce qu'il m'a donné par pure Bonté, je ne me séparerais pas de Lui ! »³.

Raffinant encore sur les beautés de l'amour désintéressé, Laredo écrit à la suite de Harphius que les parfaits accepteraient gaiement pour l'éternité les supplices de l'enfer, si, par impossible, tel était le Bon Plaisir de Dieu et s'il continuait à les honorer de sa grâce et de son amitié⁴.

(1) *Ibid.*, ch. 21 : « ... teniendo sabido que quando nos regala nos trata como padre, e quando nos castiga nos corrige como a hijos y en todo nos haze bien el que es perfecta bondad ».

(2) *Tercer Abecedario*, lettre R, ch. 6, p. 502 a : « Cuando Dios nos da consolaciones, muestra que nos ama, y cuando nos da tribulaciones quiere ver si lo amamos ; y por esto es sano consejo recibir todas las cosas de Dios para sacar dellas el amor, esto es, pensar que son pruebas en que el Señor quiere que se pruebe nuestro amor ».

(3) *Monte Sion*, 1538, III, ch. 30. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Benjamin major*, ch. 16, col. 155 : « Certum ergo signum tibi sit, quaecumque es, anima quod dilectum tuum minus diligis, vel ab illo minus diligaris, si ad theoricis illos excessus nondum vocari vel vocantem sequi nondum merueris ». Le commentaire de Laredo est ingénieux, mais, semble-t-il, peu conforme à la pensée de Richard. Osuna (N, ch. 5, p. 457) allègue ce même texte en faveur des consolations spirituelles et l'attribue au Pseudo-Bernard, auteur du *Tractatus de interiori Domo*.

(4) *Monte Sion*, 1538, III, ch. 21 et 31. Cf. *supra*, ch. 8, *Les sources*.

En définitive, lorsque nous disons que Laredo se montre moins favorable aux goûts spirituels, il s'agit d'une simple question de nuance et d'accent. Sans nullement renier ses anciennes positions, il insiste d'une façon très marquée en 1538 sur le total abandon à la volonté de Dieu, soit qu'il nous envoie la sécheresse ou la consolation. Si notre écrivain avait réellement répudié sa pensée de 1535, il n'aurait pas maintenu dans la seconde édition le passage précédemment signalé (*Mont Sion*, I, ch. 6) : « Il est permis à l'âme qui cherche Dieu de souhaiter le trouver avec sa douceur ». Il aurait dû pareillement supprimer les lignes non moins significatives de la première Épître. On pourrait objecter que l'auteur du *Mont Sion* n'a pas eu le temps ou la facilité de revoir et de corriger en détail sa première rédaction : vaine échappatoire. Le traité eucharistique de 1538, destiné aux contemplatifs, renferme des affirmations tout à fait dans l'esprit de 1535.

La sécheresse, y lisons-nous, est parfois un châtiment de nos tiédeurs ou négligences. S'il n'y a pas eu faute de notre part, il faut y voir une épreuve du Seigneur, qui veut former ses fils à l'humilité et leur faire entendre qu'ils ne peuvent rien sans le secours d'En-Haut. De plus quand la dévotion revient, ils l'apprécient davantage et tâchent d'en mieux profiter. Comme règle pratique, il est donc conseillé de communier même durant les aridités, à condition que l'âme soit remplie d'une foi vive et d'une ardente charité. L'auteur continue :

« Le goût spirituel n'est pas un effet de la foi, ce n'est pas une chose du monde présent. Il est comme un gage ou des arrhes du Bonheur céleste que Dieu accorde aux âmes pour qu'elles tendent avec plus de ferveur à la Béatitude, où ce goût obtiendra toute sa perfection... Cependant l'âme virile, solidement établie dans la foi peut se passer de ces fruits délicats... C'est surtout aux âmes tendres et faibles que la divine miséricorde a coutume d'offrir plus d'appâts, afin que les âmes fortes et viriles comprennent que la privation des douceurs peut leur être d'un plus grand profit, si elles se distinguent par la pureté de conscience et la conformité à la volonté divine. En bref, sentons-nous la grâce de la dévotion, rendons grâces à Dieu et jouissons de notre bonheur. En sommes-nous privés, remercions-le quand même et soyons également contents¹ ».

(1) *Monte Siôn*, 1538, III, ch. 37 : « Una cosa muy notable deuen notar todos quantos se allegan a celebrar y quantos contemplativos son en la yglesia de Dios : y es que este sabor espiritual o gusto de devocion que sienten y en si conocen las animas quando se allegan al sacramento sanctissimo o se dan a la oracion o hazen qualesquier bienes, no es efecto deuido a la fe ni cosa de aqueste presente tiempo, mas es una manera de arras que enseña Dios misericordiosamente en esta vida a las animas, porque se esfuerçen con mas y mas aficion a la bienaventurança, en la qual tiene toda perfeccion aquel gusto que como una picadita de gavilan delicado pone cevo al coraçon. Aora pues, aveys aqui de notar que si el anima esta bien criada en la fe, bien se podra mantener sin comer destas frutas delicadas, que la divina piedad da por cevo regalando a las animas. Y es de notar que a las mas tiernas acostumbra a dar mas cevo, para que entiendan las animas varoniles que quando aquesto les falta pueden sin ello passar con su muy mayor provecho, si estan quales quiere Dios en pureza de conciencia e biva conformidad. De manera que quando os hallays con devocion, deys grandes gracias a Dios y tengays contentamiento ; e quando os hallays sin ella, ofrezcays las mismas gracias y con el mismo contento ; y con ella y sin ella no dexeys de celebrar, si teneys pura conciencia, haziendo aquello que es en vos, porque os convicne saber

¶ Genescela metaphora en medicina z cirur-

gia: cō las medicinas simples dī. De fue: z cō ciertos notables tomados de sus
canones: z con vna suma de flobotomia: z otra dī humido radical: z avn cō
mas de ochociētos textos en lati / qñ todos declarados. Fabricada
con intento de seruir a los sabios z doctos en estas facultades/
para breue memoria de lo mucho que han visto: z para
aprouechar a los que tanto no saben / cō alguna do-
ctrina dela q muchos ignoran. En villa de
municada / castigada / corregida o emen-
dada por los peritissimos doctores
los. S. cueca y cueua de Se-
uilla: z por el señor doc-
tor romero d' gus-
dalupe el dñ
auien-
do

lo todo con diligencia pasado / corregido particularmente la parte de cirur-
gia: z assi de ellos y del señor doctor. Los mas d' chillon vino a la empre-
ta firmada / todo para gloria y seruicio y alabaga d' nuestros
y señor: al qual se den gracias por todo lo bueno que aq
hallare: z ami la culpa de lo q no fuere tal. En Impres-
sa de yspali in domo Joānis varele salmāticen-
sis. Anno vigesimo secundo: supermilles-
simū quinqueqz centessimū. Idib^o
decembris. Laus dei
vivo z vero.

A. B. C. D. E. F. G. H. I. K. L. M. N. O. P.

Todos son qdemos saluola. P. que es quicemo.

Osuna et Laredo Si à présent nous comparons les doctrines respectives d'Osuna et de Laredo, nous voyons que l'un et l'autre admettent les deux thèses suivantes. *a)* La consolation est bonne et profitable comme moyen de progrès spirituel, aussi est-il permis de la demander ; *b)* Cependant comme l'amour-propre abuse des meilleures choses, et que l'aridité comporte ordinairement plus de mérite et de sécurité, la perfection consiste à s'en remettre au Bon Plaisir divin et à préférer même les épreuves aux joies intérieures¹.

D'autre part, voici les différences de point de vue. Tandis qu'Osuna insiste presque exclusivement sur les avantages des consolations et ne parle qu'incidemment de leurs dangers, Laredo met plus volontiers en relief dès 1535 la deuxième thèse : écueils de la gourmandise spirituelle, ruses de l'instinct de propriété, nécessité de s'abandonner à la volonté du Seigneur, qui sait mieux que nous ce qui nous convient². Jamais pourtant il ne dira qu'il faut mépriser et rejeter sans discernement tous les goûts sensibles. Toujours il manifestera une grande estime pour les douceurs de la dévotion, qu'il compare à des fleurs odorantes et à des herbes aromatiques³.

que aquel infinito bien es tan frutuoso que quanto mas es recibido tanto aquel que diariamente le recibe crece en mayor dignidad de tornarlo a recibir ».

Laredo paraphrase ici très librement Henri Suso, *L'Horloge de la Sagesse éternelle*, § 27 (édition de Cologne, 1588, p. 145) : « *Minister*: Quid si quis neque proficere, neque deficere inde sibi videatur, aut crebro etiam multa se ariditate et sterilitate animi affectum sentiat ? *Sapientia*: Modo faciat quod in se est, non debet immodice hac ariditate vel duritia perturbari, quandoquidem salus animae, Dei permissu, quadam mentis siccitate vel duritia laborantis in ipsius purae fidei lumine saepe non minus praeclare ac excellenter perficitur quam in ingenti suavitatem... ».

Ibid., III, ch. 2, f° 119 v° et 120, Laredo enseigne que la quiétude engendre normalement la joie et la douceur spirituelles : « Van creciendo en el amor, hasta que aquesse amor mismo por el camino ancho y llano y alegrissimo de la contemplacion quieta los mete en la ciudad celestial... Es menester que sepamos que en aqueste recogimiento del anima que contempla consiste la mayor satisfacion e mayor contentamiento y mas gran felicidad que qualquier contemplativo puede tener en esta vida ». Ch. 11, vers la fin : « La segunda manera... es muy sin trabajo, con poca costa de tiempo y con merecimiento alto va siempre a perfeccion » : On trouve la même doctrine au *Tercer Abecedario*; cf. mon *François d'Osuna*, III, ch. 7, p. 592.

(1) Francisco de OSUNA, *Tercer Abec.*, lettre R, ch. 6, p. 502 a : « si el amor es verdadero, de mejor voluntad se ha de inclinar a las tribulaciones, porque es cosa mas segura en este mundo padecer que gozar, y el amor mas fiel se muestra padesciendo que gozando... ».

(2) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 3 : « ... por lo qual el anima que se allega a conversar con su Dios, por solo el le ha de dessear y por su gloria [el gusto de devocion] ; porque el lo quiere de bueno por solo hazerme bien ; e por hazerle placer sin mirar a mi provecho ni a querer ser consolado, sino quando el quisiere, y entonces porque el lo quiere ; y si el nunca lo quiesiese tan poco lo quiero yo, ni el me dexe a mi querer sino aquello que el quisiere. Esto, esto es lo que en la oracion se ha de buscar... ».

(3) *Monte Sión*, I, ch. 18, f° 24 : « Se que el tabernaculo (*Tabernacula pastorum*, *Cant.*, 1, 7) es la casa o cabaña donde reposa el pastor... Y cerca de esta cabaña de quieta contemplacion comunmente ay yeruas frescas y florezitas que huelen en muy diversas maneras : son gustos de devocion, y estas florezitas tales estan muy poco pisadas porque pocos dan en ellas, y el que las busca las topa e dalas a sus corderos y cabritos y engruessalos, de manera que nunca se olvida dellas ».

Le jugement du P. Crisógono (*La escuela...*, ch. 3, p. 69) me semble trop absolu et

III. La contemplation acquise

Des formules
surprenantes.
Pas d'enseignement
précis

Comme dans nos analyses du *Mont Sion* nous avons plusieurs fois employé l'expression de contemplation *active* ou *acquise*, le lecteur se demande sans doute : est-il vrai que Laredo signale et décrit cette contemplation autour de laquelle se sont élevées naguère des discussions passionnées ? — Il n'en traite certainement pas d'une façon claire et détaillée ; à lire cependant maintes de ses formules l'on pourrait croire qu'il en suppose l'existence.

Au-dessus de la lecture et de la prière vocale il range trois sortes d'oraisons : la *méditation*, la *contemplation*, la *pure spiritualité*. Il distingue en outre nettement la contemplation *imparfaite*, *commune* et *non infuse* d'une part, et de l'autre : la contemplation *parfaite*, *quiète* et *infuse*. N'est-on pas fondé à identifier la première avec la contemplation active et acquise des modernes ?¹

Souvent aussi, ajoute Laredo, la méditation se résout en quiète contemplation : la méditation étant de l'ordre actif et du domaine de la grâce ordinaire, la contemplation qui en découle comme normalement, sera de même nature².

Voici pourtant les textes les plus caractéristiques :

« Béséléel fut très savant par *grâce infuse*, car c'est Dieu qui avait rempli son esprit d'intelligence. Par contre, l'architecte du roi Hiram fut très savant par *grâce acquise*, car il tenait sa science des hommes... »

« La plupart du temps, toute âme, quand elle débute et quand elle progresse dans la contemplation, commence et continue d'avancer par *grâce acquisitive*. En d'autres termes, Dieu lui donne la grâce de se disposer en vue d'acquérir les conditions exigées de l'âme pour la quiète contemplation. Lorsque l'âme se prépare ainsi en réglant ses

unilatéral : « También contrasta con la doctrina del *Tercer Abecedario* la del vacío de los divinos regalos y celestiales consolaciones que Bernardino de Laredo mira ya con cierta indiferencia en relación con la santidad... Es la negación del « Dios dulce » que buscaba el autor del *Abecedario* ».

(1) *Monte Sión*, II, ch. 16. Cf. *supra*, ch. 12.

(2) *Monte Sión*, 1538, III, ch. 3 : « ... se estienden y alargan mas a mirar en qualesquiera criaturas las excelencias de nuestro Dios y Señor, discurriendo discreta e tassadamente con razon y entendimiento, *hasta que muy muchas vezes la meditacion se les convierte en quieta contemplacion* ».

Je suis de près l'argumentation du P. Julio Aramendia CMF (clarétin) dans *El Monte Carmelo*, Burgos, oct. 1935, p. 435-442, dont j'admire le ton résolu et la thèse audacieuse : « Este santo Maestro (Laredo) admite y recomienda la activa contemplación ». Toutefois dans le texte cité (III, ch. 3), il est plutôt question de passer d'une méditation active à une contemplation vraiment quiète et parfaite. En d'autres passages moins nets, le repos consécutif à l'oraison discursive pourrait à la rigueur s'interpréter d'une contemplation acquise. Voir aussi Joseph de GUIBERT, *Études de Théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 32 : « On dira encore que, à peine Dieu voit-il une âme en cet état, il en profite dans sa bonté pour l'élever par cette intervention à un état bien meilleur encore. Mais c'est là, en réalité, aborder la question d'*existence* de la contemplation acquise et quitter celle de la simple définition nominale ».

actions, on dit qu'elle acquiert, comme celui qui s'efforce d'acquérir une grande fortune ; et les vertus qu'elle fait siennes de la sorte s'appellent vertus acquises, parce qu'on apprend à les pratiquer en suivant les exemples des justes et des saints... »

« Les âmes qui se reposent en parfaite contemplation, où n'existe rien d'autre qu'amour pur et unitif, celles-là, quand il s'agit d'accomplir leur œuvre, de conserver la quiétude et de se liquéfier aux feux de l'amour, n'agissent pas sous l'influence d'une grâce acquise par industrie humaine, mais bien en vertu d'une grâce infuse, tout comme Béséléel, dont le nom signifie : âme placée à l'ombre du Très-Haut¹... ».

Dans le *Benjamin Major*, alors que Moïse figure la contemplation apprise « ex divina revelatione », Béséléel l'acquiert « ex adjuncta industria ». Des historiens pensent que Richard admet l'existence d'une contemplation active : rien d'étonnant que son disciple espagnol le suive sur ce point².

Avouons toutefois que ni Richard ni Laredo ne posent la question avec la clarté des théoriciens spirituels du XVII^e siècle. Le point de vue est sensiblement différent : tandis que les modernes ont particulièrement en vue la simplification des actes d'intelligence et de volonté, les anciens fondent leurs divisions sur la nature de l'objet étudié : matériel ou spirituel, créé ou incréé. La considération des créatures, de notre néant, et de la Sainte Humanité ne dépasse pas le stade de la méditation ; le contemplatif au contraire essaie de concevoir Dieu, ses attributs et son essence, d'une façon toujours plus immatérielle³.

Les formules imprécises de Laredo n'autorisent donc pas de conclusion ferme. Sa position reste obscure et problématique. Ce qu'il entend par contemplation *imparfaite* ou *acquise* se réduit probablement soit à une méditation très abstraite et très épurée, soit à une oraison affective de plus en plus calme et simplifiée. Le plein repos des facultés ne se réalise d'après lui que dans la quiétude infuse et passive⁴.

(1) *Monte Siôn*, 1538, III, ch. 25 : « Quanto difiere la contemplacion común de la que es pura y perfecta... Aquel [Beseleel] era sapientissimo por gracia infusa como allí lo dize Dios que le dio complimiento de inteligencia. Este otro fue sapientissimo por gracia adquisita porque de hombre la aprendio... Qualquiera anima contemplativa por la mayor parte en los principios e aprovechamiento de su contemplacion comienza y procede con gracia adquisitiva, quiero dezir que recibe de Dios gracia para poderse disponer y ordenar a tener las condiciones que se requieren en el anima que ha de venir a la contemplacion quieta. Por manera que esta disposicion q el anima pone en si siendo sus obras derechas, esto se llama adquirir, como el q se dispone a trabajar por adquirir hazienda y las virtudes que aqui se alcanzan se llaman virtudes adquiridas, las qles se aprenden de los hombres mediante los exemplos que tomamos de los buenos e nos dexaron los sanctos... Las animas que se quietan en contemplacion perfecta, en la qual no se conoce otra cosa sino puro y unitivo amor, estas tales no hazen su obra ni conservan su quietud ni se derriten en los fuegos del amor por via de gracia *adquisita*, o adquirida por humana diligencia, sino por gracia infundida... ».

(2) *Dict. Théol. Cath.*, art. *Mystique* par A. FONCK, col. 2617.

(3) *Monte Siôn*, II, ch. 14, l'auteur parle exceptionnellement de la contemplation du Christ : « la contemplacion de los misterios de Christo... ha de ser por inquisición de entendimiento y recepción de voluntad... ».

(4) Suivant le P. Julio ARAMENDIA (*l. cit.*, oct. 1935, p. 441), la contemplation imparfaite ou active de Laredo s'identifie avec la spéculation : « La especulación y la contemplación imperfecta se identifican... ».

Le mystique franciscain, renonçant à résoudre tous les problèmes d'ordre spéculatif que soulève le *Mont Sion*, adresse fréquemment à son disciple un avis précieux qui n'a rien perdu de son actualité ni de sa valeur : « Si vous ne comprenez pas une chose, recourez à l'oraison, acquérez l'expérience des voies spirituelles et bientôt la contemplation n'aura plus pour vous de secrets¹ ».

(1) *Monte Sión*, I, *Presupuesto tercero* : « las cosas del espíritu no se pueden escrevir muy a la clara... ». Lorsque le spirituel trouvera des passages obscurs, « no se congoxe por esto ni los pregunte a las glosas ni a quien entienda mejor, hasta que el por si una vez y muchas vezes, aun digo un día y muchos días las tales obscuridades rumie el solo por si en la mental oracion, en el secreto escondido del anima dentro en si misma... Las lecciones de mystica theologia no se dexan entender del estudio de las letras quanto quiera que sean muchas, si falta oracion mental frequentada, pura, humilde, aflicionada, violenta, atenta, codiciosa, cuydadosa y ordenada, e sin tiempo e sin lugar ; y con estas condiciones no ay nadie que no la entienda sin que reconozca letras de escolastica lición ».

Ibid., 1538, III, ch. 24, f° 143 : « si aquesto no entendeys, procurad de lo saber, que la maestra es la experiencia ». Ch. 27 vers la fin : « Aveys de notar aqui que es cosa possible y cierta que muchos de los lectores por falta de la experiencia quedaran sin entender muchos puntos, que son muy inteligibles a los mas exercitados ». Ch. 41, f° 173 v° : « Puede estar el anima sobre si misma e sin salirse de si ; e los que no entienden esto, preguntenlo a la experiencia, porque yo he oydo dezir que en ella se aprende bien ». Et f° 174 : Monter au-dessus de soi, « no se da esto a entender a las letras quanto quiera que puedan ser extremadas, ni se niega a la experiencia de los que aun sin letras son exercitados ».

Épître 5, f° 185 v° : « lo qual sabe la experiencia en los muy exercitados, segun he oydo dezir a quien esto entendia bien y creo que dezia verdad. Aun dicen que sola sin letras puede osar entender esto, digo sola la experiencia, e no las letras sin ella. Esto dicen que es verdad y se sabe que es muy cierto el testimonio de los que afirman aquesto... ».

CHAPITRE XVIII

L'INFLUENCE DE LAREDO

Composé à une époque où les livres mystiques en castillan étaient fort rares, muni de l'approbation du grand Inquisiteur Alonso Manrique, le *Mont Sion* fut certainement très lu dans les monastères et les cercles spirituels espagnols, avant et après la mort de sainte Thérèse (1582). Les éditions de 1535, 1538 et 1542 sont un sûr garant de ses premiers succès ; celles de 1590 et 1617 prolongèrent son action bienfaisante au xvii^e siècle.

Pour essayer de préciser l'étendue de cette influence, j'indiquerai d'abord les auteurs qui citent expressément ou tacitement Laredo ou son traité, et les écrivains qui, sans l'avouer, *ont pu* s'inspirer de son plan et de son vocabulaire. Le témoignage de Basilio Ponce de León mérite de nous arrêter plus longtemps. En terminant nous étudierons les relations possibles entre Laredo et saint Jean de la Croix, et enfin le cas privilégié de sainte Thérèse.

I. Cinq auteurs citent certainement le *Mont Sion*

Après d'actives recherches, j'ai découvert cinq auteurs qui connaissent directement le *Mont Sion*, en parlent avec éloge ou lui empruntent quelque passage.

1^o *Martin de Lilio*, franciscain de la province de Castille, a publié en 1558 (Alcalá, chez Luys Gutierrez) un résumé (*suma*) de Louis de Grenade intitulé : *Tractado de oracion mental*. Dans l'épître dédicatoire, dressant une liste des principaux livres spirituels en langue vulgaire mis à la portée des fidèles, il néglige de signaler le *Mont Sion* ; mais au chapitre X : *Du recueillement*, il s'en approprie une quinzaine de lignes sans avertir le lecteur :

« Cela est appelé par les saints *exercice d'aspiration à l'amour divin*, ou bien recueillement, parce que l'âme fermant les sens et les puissances à tout ce qui n'est pas Dieu, garde le silence et opère dans la solitude. Un tel silence n'est pas seulement

silence de paroles, mais sérénité de la mémoire, silence de l'entendement et quiétude de la volonté : on essaie pour lors de ne pas admettre le moindre atome de pensée de chose quelconque, toutefois la mémoire s'y souvient de Notre Seigneur [Dieu] tandis que la volonté s'occupe à aimer. Et la perfection de l'œuvre se reconnaît uniquement à la satisfaction qu'éprouve l'âme transformée en son Bien-Aimé par le lien de l'Amour. Et l'amour est d'autant plus parfait que l'amant est plus dégagé de tout ce qui ne l'incite pas à aimer¹.

Ce texte est tiré presque entièrement du *Mont Sion* (1538, liv. III, ch. 8), sauf que Lilio déforme la pensée de l'auteur en y introduisant le souvenir de Dieu, conformément à la doctrine d'Osuna qui inspire en grande partie ce chapitre X et le chapitre XII (*atento a solo Dios y contento con sola esta atencion*), mais contrairement à la théorie de l'amour sans connaissance qu'expose Laredo² ;

2^o L'alcantarin *Juan de los Angeles* (+1609), qui a lu et souvent plagié un très grand nombre de spirituels, consacre à Laredo deux mentions de peu d'importance : « L'auteur du livre intitulé *Ascension du Mont Sion*, religieux de notre ordre dans la province des Anges, répétait fréquemment cette maxime qu'il a consignée par écrit : « Qui m'accordera de voguer vers la haute mer, et là de ne plus ramer ! »³.

Dans le deuxième passage cité, Laredo (*este gran contemplativo*, dont l'érudit alcantarín ignore le nom) enseigne que toute sa vie, depuis Bethléem jusqu'au Golgotha, le Christ n'a cessé de porter la croix ; une croix faite d'étroite pauvreté, de douleurs, d'outrages et d'obéissance⁴.

(1) Je cite Martin de Lilio d'après la réimpression du P. Maximino Llana, Salamanca, 1926, p. 50-51. Au haut de la page 53, il faut évidemment lire : « *quiete* (au lieu de *quiere*) la voluntad y muévase en los deshechos de Dios ». Suivant le P. Cuervo et le P. Llana, tous deux dominicains, l'opuscule de Lilio, paru en 1558, ne serait qu'une réédition à peine modifiée du véritable *Traité de l'oraison* composé peu auparavant par saint Pierre d'Alcantara. La lettre-préface de Martin de Lilio semble leur donner raison : « ... déterminé de dilatar un poco el menor tratado y añadirle algunas cosas... »

(2) Lilio écrit, *l. cit.*, p. 50 : « Este silencio no es silencio de palabras, sino serenidad de memoria, acallar de entendimiento y quietud de voluntad, procurando no admitir en aquel tiempo ni un punto de pensamiento de cosa alguna, sino sola la memoria que se acuerda de nuestro Señor y la voluntad que está empleada a amar... ». Comparer avec Laredo : « ... no silencio de palabras, sino callar de entendimiento, serenidad de memoria e quietud de voluntad, sin admitir en el tal tiempo ni un punto de pensamiento de cosa alguna que sea, ni aya otra cosa que se entienda tener ser ni operacion sino sola la afectiva empleada en amor ». Lilio ne semble pas avoir compris le système de Laredo.

(3) Juan de los Angeles, *Obras, Nueva biblioteca de autores españoles*, t. 20, Madrid, 1912. *Dialogos de la Conquista del Reino de Dios*, Madrid, 1595, VIII, p. 128 : « Quien me diese navegar, Y engolfado no remar ? ». Cf. *Monte Sión*, 1535, à la suite du ch. 37 ; édit. 1538 et suiv., à la suite du ch. 40. Le texte original porte dans toutes les éditions :

« Quien supiese navegar » (Ah ! si je savais...)
« Y engolfado no remar ».

(4) *Loco cit.*, *Vergel espiritual* (Madrid, 1610), ch. 3, p. 496. Juan de los Angeles retouche le style de son confrère et renvoie à l'épître 9^e de l'*Extravagante*. Preuve qu'il consulte le *Mont Sion* en sa deuxième rédaction. Dans le texte primitif de 1535, l'épître citée est la 10^e.

3^o *Antonio de Molina* (+1617) augustin, puis chartreux à Miraflores, près Burgos, fait également dans ses *Exercicios espirituales, de las excellencias.... de la oracion mental* (Burgos 1613) trois courtes allusions à Laredo. Je cite l'édition de Saragosse 1630.

a) « L'auteur du livre appelé *Montée du Mont Sion*, homme fort spirituel, contemplatif, et de grande expérience en matière d'oraison, s'accorde parfaitement à tout ce qui précède. « Celui, dit-il, qui dans le chemin de l'oraison marchera avec persévérance et travaillera discrètement à la mesure de ses forces, doit être assuré d'obtenir de la Clémence divine plus de biens et de plus grandes richesses qu'il n'en saurait désirer ». *Loco cit.*, *Introduction*, p. 5. Cf. *Monte Sión*, I, presupuesto 1^o, début.

b) « L'âme fortunée qui reçoit cette faveur de la contemplation passive n'a besoin de règles ni de préceptes. Comme dit un saint (en marge : *Subida del Monte Sión*, II, 3, c. 41), ce qui lui convient alors c'est uniquement de savoir être insensée (*saber ser boba*), de ne rien pouvoir ni vouloir entendre, de recevoir tout ce qui lui est donné, d'en jouir autant qu'il lui sera permis et d'en profiter de son mieux ». *Loc. cit.*, Prem. partie, tr. III, ch. 8, p. 245. La référence très exacte (I. III, ch. 41) montre que le chartreux consulte la seconde rédaction de Laredo.

c) La troisième citation quoique plus voilée, n'est pas moins certaine. « La connaissance de soi ou annihilation est le premier fondement de toutes les autres considérations et exercices spirituels : avant d'en venir à connaître Dieu, il est nécessaire que l'homme se connaisse d'abord lui-même. C'est pourquoi le Psalmiste dit (Ps. 126) : « Levez-vous, après être restés assis à manger le pain de la douleur ». Car on prétendrait en vain à la connaissance de Dieu avant d'avoir reçu la lumière qui résulte de la connaissance de soi-même. « Personne, dit un saint (?) ne s'élèvera aux sublimités divines si auparavant il ne s'abaisse à connaître son propre néant, ses profondes et innombrables misères, comme il a été dit précédemment ». *Loco cit.*, Deux. partie, tr. I, début, p. 267-68.

Plusieurs spirituels, notait en effet Molina cinq pages plus haut (p. 263), pour avoir négligé de creuser les fondations, ont fait des chutes lamentables et ont tout perdu. D'autres, sans en arriver là, sont demeurés longtemps stationnaires, dans l'incapacité d'avancer, ou même ont beaucoup reculé jusqu'au jour où ils ont compris : s'exerçant à la connaissance d'eux-mêmes, ils ont trouvé que c'était le remède à leurs fautes et à leur stagnation. — Tout cela reproduit les enseignements, voire les formules du *Mont Sion*, livre I, fin du ch. 28¹.

(1) *Monte Sión*, I, ch. 28 : « Y pienso que es vana cosa quererse el anima levantar a contemplar las grandezas de la inmensidad de Dios antes que busque la luz del proprio conocimiento : e se puede levantar despues que se aya assentado a considerarse a si... Levantad el espiritu a la contemplacion quieta quando os ayays humillado con propria reputacion. Yo he visto confessar a personas recogidas, que el no caer en esta cuenta y el no saberse buscar primero que comengassen, les fue muchas vezes causa que se quedassen atras, aun pensando ir adelante, sin faltarles diligencias y desseos : y que entrando en esta cuenta hallaron junto el remedio ».

Comparer avec Molina, p. 268 : « ... Porque vana cosa es quererse levantar al conocimiento de Dios, antes de la luz que se recibe en el conocimiento propio. Ninguno (dize un Santo) subira a las altezas divinas si primero no descendiere cumplidamente a conocer su nada y sus grandes e innumerables miserias, como se dixo arriba... ». P. 263 : « Otras muchas personas... perdieron mucho tiempo en que estuvieron estancadas y detenidas, sin passar adelante, antes bolviendo muy atras de donde parecia habian llegado, hasta que cayeron en la cuenta y exercitandose en el conocimiento propio hallaron ser el remedio de sus faltas y desaprovechamiento ».

A quel « Santo » se réfère ici Molina, je l'ignore. Toujours est-il que le passage cité se trouve également chez Juan de los Angeles, *Manual de Vida perfecta*, Madrid,

4^o *Thomas de Jésus* (+ 1627). Nous avons dit antérieurement comment le célèbre carme approuve l'oraison aspirative telle qu'il la trouve exposée dans le *Mont Sion* (*supra*, ch. 16) ;

5^o *Juan Falconi* (+ 1638). Quoiqu'il fût personnellement de bonne foi, ce saint religieux de l'ordre de la Merci a, d'après l'opinion la plus courante, frayé les voies au Quétisme par sa direction et ses écrits, presque tous édités après sa mort¹. Son information spirituelle est considérable : il a lu de très près la seconde rédaction du *Mont Sion* dont il invoque l'autorité en deux de ses opuscules. On n'en saurait honnêtement conclure qu'il y puise ses fausses théories sur la contemplation, à moins de soupçonner également de molinisme les très nombreux mystiques dont il se réclame². Son témoignage contribue à établir que durant la première moitié du XVII^e siècle, le *Mont Sion* passait en Espagne pour un ouvrage classique de spiritualité.

A) *Camino derecho para el Cielo*, le Chemin qui mène droit au Ciel³. En ce traité, regardé par d'aucuns comme inattaquable, Falconi cite quatre fois le *Mont Sion*.

a) Tout d'abord il est heureux d'en transcrire le texte sur le *No pensar nada* du chapitre 27 (III^e partie, éd. 1538) :

1608, *Dialogue*, I, § 6. Réimpression N. B. A. E., p. 167 b : « Ninguno digo, subira a las altezas divinales que primero no descendiere cumplidamente a conocer su nada y sus tantas y tan grandes miserias ».

(1) Voir un curieux essai de réhabilitation dans le *Dict. de Théologie Cath.*, art. *Rédemption des Captifs*, col. 2016. L'auteur s'en prend aux traductions françaises et italiennes exécutées de façon tendancieuse par des amis ou des admirateurs de Molinos. De plus le *Camino derecho para el Cielo*, où Falconi expose largement sa méthode d'oraison, est ignoré de la plupart des historiens. « Dans son Ordre, Falconi fut toujours très estimé et tenu pour un saint ».

(2) Prenons, par exemple, le *Camino derecho*. Outre les Pères de l'Eglise et les Scolastiques (Thomas, Bonaventure, Suarez, Lessius), Falconi cite : Tauler, Catherine de Sienne, Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, Pierre d'Alcantara, Louis de Grenade, Jean des Anges, Jérôme Gratin, Barthélemy des Martyrs, Louis de Blois, Osuna, Laredo, Jean d'Avila, Surlus, Balthasar Alvarez... et des contemporains aujourd'hui presque oubliés. P. 61, il rappelle que saint Bonaventure (c'est-à-dire Hugues de Balma) dans le Prologue de la *Mystica Theologia* « qui circule aujourd'hui en langue vulgaire », conseille à son disciple de passer sans tarder à l'exercice de la contemplation après un mois ou deux consacrés à la méditation.

On trouvera une bonne étude sur Falconi dans ALLISON PEERS (*Studies...*, II, p. 347-392). Les citations que font, de Laredo, Juan de los Angeles et Falconi ont déjà été signalées par le même auteur.

(3) *Camino derecho / para el Cielo / hallado en la oracion / e imitacion del camino unico de vida eter- / na Christo Jesus, trabajado y resigna- / do en la voluntad del Padre / Eterno. / Por el V. P. Presentado Fr. Juan / Falconi...* Madrid, 1783 ; in-12, 470 pages. Le prologue, signé par l'éditeur, le mercénaire Pedro Menéndez, est de 1665.

A la suite (p. 471-532) est imprimé du même auteur Falconi : *Compendio / breve / de la eminentissima / Perfeccion / christiana* / P. 478, III : *Estado primero, De aniquilación*. Ce terme étant très en faveur auprès des Quétistes, il n'y a pas lieu d'y voir une réminiscence de Laredo. — J'ai consulté un bel exemplaire de ce double ouvrage à la bibliothèque des PP. Capucins de Lecároz (Navarra).

« Voyez ce que dit un grand serviteur de Dieu, le chartreux Henri de Karlaal, cité par l'auteur de la *Montée du Mont Sion* : « O mon âme, tu te fatigues beaucoup en pensant à beaucoup de choses. Ne pense qu'à une seule et, avec moins de travail, tu auras plus de profit. Bien mieux si tu le peux, si tu sais et si tu veux, ne pense à rien et, sans fatigue aucune, tu gagneras encore davantage. Que celui qui a des oreilles entende et sache que ce rien-penser embrasse un vaste monde où le contemplatif trouve tout ce qui mérite d'être aimé, c'est-à-dire Dieu, en présence de qui tout le reste n'est rien et dès lors ne vaut pas la peine qu'on y pense ». Ces paroles remarquables et très claires, reprend Falconi, vous apprennent qu'en cette contemplation vous ne devez arrêter votre pensée ni votre imagination sur aucun objet et demeurer par là foi obscure en présence de Dieu ». *Camino*, liv. II, ch. 3, p. 117-118. *Monte Siôn*, III, ch. 27. Je crois pourtant que le texte de Karlaal se termine à *davantage*, et que la suite est un commentaire de Laredo¹.

b) Dans un second passage, Falconi recommande globalement le livre troisième du *Mont Sion*, en sa deuxième rédaction :

« On n'en finirait pas de rapporter les nombreux textes où les saints rappellent la nécessité qu'il y a de laisser de côté le discours pendant l'oraison et de rester en présence de Dieu par une simple vue de foi. Lisez là-dessus Richard (*De arca mistica*, I, c. 1 ; III, c. 1) et tout le troisième livre de la *Montée du Mont Sion*, spécialement du ch. 8 au ch. 28, où l'auteur explique de façon céleste (*celestialmente*) combien l'âme gagne en ce commerce avec Dieu, dans un silence de foi et de désignation. Lisez aussi Tauler, en n'importe quelle partie de son œuvre, car il est tout rempli de cette doctrine. Et encore saint Bruno, Henri Herp, Henri de Balma et Gerson, tous cités par l'auteur de la *Montée du Mont Sion* (III, fin du ch. 27) ». *Camino derecho*, liv. II, ch. 16, p. 209.

c) En troisième lieu, Falconi veut démontrer que normalement l'âme n'a pas une conscience claire de son activité intérieure durant la contemplation.

Camino derecho, lib. III, ch. 23, p. 326 : « Je suis fortement surpris que des hommes par ailleurs versés en ces matières doutent de ce fait. Car c'est une chose ordinaire pour l'âme, en cette véritable contemplation, de ne pas connaître et de ne pas s'apercevoir (*ni sentir*) qu'elle aime, alors qu'elle ne cesse pas un instant d'aimer, ainsi que l'a bien observé l'auteur de la *Montée du Mont Sion* (III, ch. 8) : « Il faut noter, dit-il, que la puissance de notre libre volonté en ce mode de pure contemplation ne cesse pas un instant d'agir en s'occupant à aimer, mais dans cette action l'on ne perçoit et l'on ne saisit pas la moindre trace (*ni un quilate*) de mouvement et la perfection de l'œuvre ne se reconnaît à aucun signe... » Là s'arrête la citation, mais le *Mont Sion* ajoute : « sauf à la satisfaction qu'éprouve l'âme transformée en son Bien-Aimé par le lien de l'amour ». Une telle satisfaction est sans doute encore de trop pour Falconi.

d) Quatrièmement, l'auteur du *Camino* (liv. IV, ch. 1) aborde le problème des goûts spirituels : « Si l'âme, interroge-t-il, se trouvant devant Dieu pendant l'oraison ou à un autre moment, il plaisait au Seigneur de lui envoyer des consolations ou des douceurs : vaudrait-il mieux en jouir à son aise ou les écarter par amour pour Dieu ? »

(1) Peu après Laredo, se trouve cité Osuna, au même endroit du *Camino derecho*, liv. II, ch. 3 : « En que se muestra quan alto modo de oración sea éste y que es doctrina de todos los Santos ». P. 121-123 : « Pero quien nos dixo esto con gran distinción y claridad fué el V. P. Osuna del Orden de san Francisco : « No solamente (dice) les aprovecha acallar su entendimiento (lo qual se hace no discuriendo en nada) para conocer a Dios mas altamente... ». Falconi résume les principales idées du *Troisième Abécédair*, lettre Y, ch. 3, p. 563 a jusqu'à 564 a : « ... porque Nuestro Señor lo puede perfeccionar ».

Il répond à la page 406 : « Dans le chemin de la Perfection, non seulement il ne faut pas rechercher les biens spirituels et les douceurs, mais encore s'ils nous sont envoyés de Dieu nous les devons laisser pour Dieu. C'est ainsi que nous l'aimerons vraiment, comme l'enseigne très bien un saint (*aquel santo Varón*), l'auteur de la *Montée du Mont Sion* (III, ch. 7 et 21) en ces termes : « Le contemplatif aime Dieu et hors de là, il ne veut rien de ce qu'on pourrait lui donner et ne serait pas Dieu, même pas les dons divins. Car tout le reste, non seulement il ne lui convient pas de le désirer, mais il doit le rejeter avec véhémence et très résolument ». De la sorte, continue-t-il, l'on mettra en pratique la parole de David (Ps. 76) : « Mon âme a refusé de mettre sa consolation en aucune chose ». [Laredo ajoute : *crée*]. Le même enseignement se retrouve dans presque tous les chapitres de la *Nuit obscure* du Vénérable Père Jean de la Croix ».

Les idées ci-dessus sont empruntées au livre III du *Mont Sion*, ch. 7 ; cependant Falconi renvoie aussi au ch. 21, où il est parlé des avantages de l'aridité.

B) Dans la *Lettre à un religieux pour défendre l'oraison de pure foi*, Falconi mentionne Laredo à trois reprises¹.

a) L'âme, affirme-t-il en substance (p. 29), ne s'aperçoit pas nécessairement qu'elle contemple. Suivant le mot de saint Antoine, abbé, le véritable orant ne sait pas qu'il prie. Falconi continue : « Mon opposant semble ignorer ce que dit un vénérable personnage, l'auteur de la *Montée du Mont Sion*, III, ch. 8... » A la suite est exactement rappelé le texte transcrit antérieurement, sous la lettre c².

b) Les deux autres passages concernent l'appel universel à la contemplation.

P. 38-39 : « Cette même oraison est enseignée par le Père Osuna, dans la troisième partie de son *Abécédair*e (traité 21, ch. 3) à toutes les personnes ignorantes et simples qui suivent ce chemin ; c'est pourquoi il écrit en langue vulgaire. Tauler fait de même et aussi l'auteur de la *Montée du Mont Sion* (liv. III, ch. 14 et 15 jusqu'au ch. 27) qui emploie également la langue vulgaire et parle généralement pour tout le monde. Mais saint Denys l'Aréopagite ne dit-il pas encore la même chose ?... »³

Et plus loin, p. 54 : « Il ne saurait y avoir de scandale actif lorsqu'un écrivain propose à tout le monde une doctrine si commune, puisqu'elle est enseignée en langue vulgaire par le Père Jean de la Croix, le Père Osuna, Tauler et l'auteur de la *Montée du Mont Sion*... et par beaucoup d'autres qui l'ont répandue par la parole et les écrits... »

Laredo n'est pas quétiste
Il ressort des pages précédentes que trois auteurs du XVII^e siècle : Molina, Thomas de Jésus et Falconi, ont sérieusement étudié le *Mont Sion* et souligné quelques-uns de ses passages les plus caractéristiques. Rappelons d'autre part tout ce qui sépare Laredo des

(1) *Lettera scritta dal servo di Dio P... Gio. Falconi, Ad un religioso, in difesa del modo d'orazione in pura fede da lui insegnato, in Madrid l'anno 1629. Tradotta dalla lingua spagnola nell' italiana... In Roma, 1674* (Bibl. Vaticana, Fondo Chigi, VI, 285).

(2) « Si ha da notare, che la potenza della nostra libera volontà nello stato della pura contemplazione non cessa un punto di operare, impiegandosi nell' amore ; ma in questa sua opera non si sente ne pure un tantino di tumulto, ne si conosce la perfezione di quest' opera ». Che cosa può dirse più chiara di questa, cioè, che si può amare senza sentirlo e senza conoscerlo ? ».

(3) P. 38-39 : « Questa medesima orazione è insegnata dal Padre Ossuna, nella 3 parte del suo *Abecedario*, tr. 21, c. 3, per tutte le persone ignoranti ed idiote, che camminano per questa strada ; e per ciò è fatto in lingua volgare : il Taulero nell' istessa maniera, e l' Autore della *Salita al monte Sionne*... ancor questo in lingua volgare parlando per tutti generalmente. Ma non dice ancora quest' istesso S. Dionisio Areopagita ?... ».

quiétistes de toutes nuances. a) Il exige des commençants qu'ils se livrent durant deux ou trois ans (et non pas seulement un mois ou deux) aux exercices ascétiques, qu'ils apprennent à se connaître et à méditer sur la vie du Christ avant de prétendre à la contemplation de la Divinité. La mortification et le souvenir du Calvaire accompagnent le mystique franciscain tous les jours de sa vie. b) Pour Laredo la contemplation ne saurait être continue : aussi, durant les heures d'intervalle, l'âme peut aisément scruter les Écritures, vénérer les Plaies du Sauveur, prier la Vierge et les Saints. c) Enfin, la méthode des aspirations paraîtrait certainement trop active aux partisans de l'oraison de pure foi.

Influences moins certaines A côté des écrivains qui citent expressément l'auteur du *Mont Sion* et qui, tout en ignorant son nom, le qualifient de vénérable et de saint, il y en a d'autres qui ont pu s'inspirer de sa doctrine de façon plus ou moins consciente¹. Le traité de Laredo était connu depuis neuf ans, lorsque l'augustin Alonso de Orozco publiait à Séville (1544) la *Montagne de Contemplation*, dont l'ascension comprend quatre étapes ou *jornadas* : l'homme commence par considérer sa petitesse et sa misère ; il s'élève ensuite à Dieu par l'échelle des créatures ; puis par la méditation des souffrances du Christ ; enfin il contemple Dieu en lui-même, dans son essence une et trine². On a reconnu, légèrement modifié, le plan du *Mont Sion* de 1535. Il vaudrait aussi la peine d'examiner de près le « *Livre de l'Oraison mentale* » d'un jésuite, le P. Melchior de Villanueva, paru en 1608 et dont les grandes divisions coïncident avec celles de Laredo : « Je présuppose, dit-il, que la principale matière d'oraison de ceux qui commencent est la connaissance de soi-même... ; celle de ceux qui progressent, la connaissance du Christ notre Seigneur... ; celle des parfaits, la connaissance de la Divinité³ ».

Il est probable encore que Balthazar Alvarez (+ 1580), si familiarisé avec le *Troisième Abécédaire* d'Osuna, a également fait ses délices du traité de Laredo. Comme lui, il nomme la contemplation : *oraison de quiétude, sommeil spirituel et vol de l'esprit*, en se basant sur le Psaume 54, 7 : « Quis dabit mihi pennas sicut columbae et volabo et requiescam ? »⁴

(1) Le nom de Bernardino de Laredo apparaît pour la première fois au frontispice de l'édition d'Alcala 1617.

(2) *Libro llamado Vergel de oracion y Monte de contemplacion...*, Sevilla, 1544 et 1548.

(3) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1925, p. 55. Article du P. Dudon, S. J. Cf. JUAN DE AVILA († 1569), *Escritos inéditos (La Ciudad de Dios*, año 30, p. 485) : « *De oratione* : « Hase de comenzar por les defectos propios y por la meditacion de la pasión, y con imaginaciones de su vida lleva Nuestro Señor a muchos nuevos ; y han de seguir aquel camino de imaginaciones, pues es gran beneficio que la podamos imaginar, como dice san Bernardo, y puesto Cristo Nuestro Señor delante, podemos tomar dél las virtudes y el amor, y pasar a la divinidad por la Santa Humanidad ».

(4) *Vida del P. Balthasar Alvarez*, por Luis DE LA PUENTE, Madrid, 1921, ch. 14, p. 122, 124, 125. *Monte Sión*, 1538, III, ch. 19 : « A este sueño descansado, a este dormir las potencias, a este buelo de espíritu... ».

Laredo chez ses confrères Faute de documents, il est malaisé de savoir dans quelle mesure Laredo a été apprécié par ses confrères de l'Observance. Son traité était en faveur au couvent de La Lapa en Extrémadure aux environs de 1572, comme j'essaierai de le prouver dans un instant. Les inventaires des cargaisons des navires et les rapports des Inquisiteurs nous révèlent que le *Mont Sion* s'est répandu dans l'Amérique espagnole. Au Mexique, par exemple, vers 1573, il est signalé chez plusieurs particuliers et dans les couvents franciscains. De toute évidence, les missionnaires emportaient au Nouveau Monde les livres les plus estimés dans la Péninsule¹.

A partir de 1650, environ, notre auteur est, croyons-nous, de plus en plus négligé. Andrés de Guadalupe, chroniqueur de la province des Anges, publiant en 1664 un ouvrage de mystique, n'y accorde pas la moindre mention à son illustre prédécesseur. Le même écrivain nous apprend un fait significatif, intéressant pour l'histoire des cours de Spiritualité chez les fils de saint François. Dans une circulaire, le P. Andrés Camacho, provincial de la province des Anges de 1619 à 1622, promulguait l'ordonnance suivante. Afin d'assurer l'uniformité dans l'instruction des candidats, les Pères Maîtres prendront pour manuel d'explication de la Règle le P. Antonio de Cordova ; à titre subsidiaire, ils pourront consulter d'autres commentateurs, spécialement le P. Ximénez, des Alcantarins. En ce qui regarde l'enseignement de l'oraison, ils se serviront du chartreux Antonio de Molina, dont le livre s'intitule : *Exercices spirituels ; excellence, avantages et nécessité de l'oraison mentale*. Les novices, peu avant leur profession, subiront un examen sur le sens de la Règle et sur l'oraison, analogue à celui qu'ils passent déjà sur le bréviaire et les prières à réciter (*rezado*). Le résultat en sera notifié aux religieux assemblés, afin d'éclairer leur jugement avant les votations². Le livre de Molina est certes plus méthodique et plus limpide que le *Mont Sion* dont il s'inspire par endroits. Le chartreux comme le franciscain réserve une place importante à l'exercice des aspirations. On regrette pourtant que Laredo, religieux de la province des Anges, ne soit pas même recommandé à titre complémentaire.

A Tolède, en 1633, le chapitre général des Frères Mineurs décrète que dans chaque couvent on fera des conférences de théologie mystique en prenant Harphius pour texte. La décision s'explique sans difficulté : le gardien de Malines jouissait depuis longtemps d'une notoriété universelle que n'ont jamais acquise ni Osuna ni Laredo.

Enfin le P. Arbiol qui fait précéder ses *Desengaños Místicos* (Saragosse, 1706) d'une longue liste d'autorités, n'y inclut ni l'auteur des

(1) Cf. *supra*, vers la fin du ch. X.

(2) Andrés de GUADALUPE, *Historia de la santa Provincia de los Angeles...*, Madrid, 1662, liv. IX, ch. 7, p. 425. Sur l'ouvrage mystique du même auteur, cf. *Introduction critique*, p. 17.

Abécédaires ni celui de la *Montée de Sion* et leur préfère des maîtres plus récents¹.

A l'étranger, seul à ma connaissance, Antoine de Winghe, abbé de Liessies, mentionne avec sympathie l'auteur du *Mont Sion*, à la fin d'une longue bibliographie où figurent les écrivains qui se sont occupés de la valeur et du discernement des révélations privées².

Le protestant espagnol Reinaldo González de Montes, réfugié en Allemagne, nous apprend dans un livre imprimé à Heidelberg (1567) que les prédicateurs catholiques de Séville, au moment de la crise luthérienne (vers 1555-1560), mettaient en garde leurs auditeurs contre les ouvrages d'Érasme et leur conseillaient au contraire Henri Herp, les opuscles de saint Bonaventure, l'*Abécédaire* et la *Subida al* (sic) *monte Sión*³.

II. Chez les Alumbrados de Llerena (1570-1580)

Il nous reste à examiner un témoignage dont nous avons fait pressentir l'importance, celui de Basilio Ponce de León, augustin et neveu du célèbre Luis de León. Peu après leur publication (Alcalá 1618 et Barcelone 1619), les œuvres de saint Jean de la Croix étaient dénoncées à l'Inquisition espagnole. Le P. Basilio, professeur, comme jadis son oncle, à l'Université de Salamanque, fut prié par son confrère Antolínez de répondre aux accusateurs. Le 11 juillet 1622, il signait à Madrid une magistrale Apologie qui découragea pour un temps les adversaires et dont le paragraphe sixième nous intéresse plus particulièrement.

(1) Le P. Arbiol nomme par contre dans sa liste le P. Guadalupe, trois capucins : Benoît de Canfeld, Jacques Boulduc, Victor Gelenius, et en dernier lieu Falconi.

Osuna et Laredo se trouvent pourtant à l'honneur dans un des livres d'Arbiol : *Mística fundamental de Christo nuestro Señor explicada por el glorioso y beato Padre san Juan de la Cruz*, Saragosse, 1723. Commentaire de cent avis et maximes du saint Docteur. L'un des censeurs, le P. Antonio de san Jorge, définitiveur général des Carmes réformés, félicite et remercie l'auteur d'avoir bien voulu se charger du dit travail et rappelle à ce propos que l'Ordre du Carmel doit beaucoup aux fils de saint François. C'est, explique-t-il, dans le *Troisième Abécédaire* du franciscain Osuna que sainte Thérèse s'initia au mode d'oraison appelé par elle *Quiétude* ; et c'est dans la *Montée du Mont Sion* d'un religieux convers du même ordre qu'elle apprit l'oraison d'*Union*.

(2) « Franciscum ab Ossuna, Ord. Min. in 3. *Abecedario spirituali*, quo libro pro Revelationibus velut magistro S. Mater Teresia utebatur ; ut et Anonymo ejusdem Ord. in lib. de *Ascensu in Montem Sion* ». Dans les œuvres de Louis de Blois, enrichies par Winghe de scolies et d'annotations ; Anvers, 1632, p. 622, *Conclave animae fidelis*, fin de la 11^e partie.

(3) *Sanctae Inquisitionis Hispanicae Artes aliquot detectae... Reginaldo Gonsalvio Montano auctore*, Heidelbergae, 1567. Je consulte la première traduction castillane due à un inconnu et publiée par Usóz : *Artes de la Inquisición española... por el español Raimundo* (sic), González de Montes, Madrid, 1851 ; dans la biographie de Garcia Arias, p. 262. Cf. MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos*, 1880, II, p. 478-481.

Le Mont Sion
dénoncé et reconnu
orthodoxe

L'apologiste rappelle que sous le cardinal Quiroga le Tribunal de la Foi dûment informé a autorisé et approuvé les enseignements spirituels de la Mère Thérèse, élevée par la suite sur les autels ; enseignements en tout semblables à ceux du Bienheureux Père et qui rencontraient alors les mêmes oppositions. Après quoi il continue : « L'incident soulevé aujourd'hui autour de ce livre (celui de Jean de la Croix) et à propos des illuminés de Séville, s'est déjà produit absolument identique à l'époque des illuminés de Llerena et de Jaén au sujet du livre intitulé *Montée du Mont Sion*. Il eut ses persécuteurs et calomniateurs qui prétendaient y voir la source des erreurs de ces *alumbrados*, comme il ressort de l'épître 6. Mais enfin le traité sortit vainqueur de l'épreuve, avec permission de circuler librement et il fut reconnu bon. Il l'est à tel point que la sainte Mère Thérèse de Jésus déclare l'avoir pris pour guide en l'oraison d'union. (Ici l'auteur renvoie au ch. 23 de la *Vida*). Et toute la doctrine du livre du Père Jean de la Croix ou du moins le plus important se trouve en celui-là. Et puisque le Saint Office a tranché cette affaire par deux fois, il n'y a pas lieu de revenir à nouveau là-dessus »¹.

L'habile défenseur utilise donc l'axiome juridique : « *Non bis (ou non ter) in idem* ». Le livre de Jean de la Croix représente ici les trois traités imprimés en un seul volume en 1618 : *Montée du Carmel*, *Nuit obscure*, *Vive flamme*, dont les délateurs avaient déféré quarante propositions à l'Inquisiteur général. C'est en désignant cet ensemble que le P. Basilio prononce le magnifique éloge : « Toute la doctrine du livre du P. Jean de la Croix ou du moins le plus important se trouve en celui de Laredo ».

Nous ignorons sur quels documents se fonde le professeur de Salamanque pour soutenir que le traité franciscain fut mêlé au mouvement des Illuminés de Llerena. Il se réfère en vérité à l'épître 6 qui appartient à l'appendice du *Mont Sion*, mais en l'interprétant d'une façon inacceptable. Le correspondant de Laredo, « Très Révérend Père et grand théologien », avait écrit un *Avertissement* où, sous prétexte de glorifier la vie active, il détournait les âmes de la contemplation. « Les hautes oraisons purement spirituelles présentent d'innombrables dangers, enseignait-il en substance ; voyez plutôt les erreurs et les illusions où sont

(1) L'apologie du P. Basilio est publiée avec tous les renseignements désirables dans les *Obras* de saint Jean de la Croix, Burgos, 1929, t. I, *Preliminares*, p. 397-439. Le § 6 occupe la page 399 et le haut de 400 : « Y toda la doctrina del libro del P. Fr. Juan de la Cruz o lo más principal está en aquél » [de Laredo].

Le P. Agustín Antolínez (1554-1626), titulaire de la chaire de Prime à la faculté de Théologie de Salamanque, eut pour suppléant le P. Basilio lorsque lui-même fut élevé aux sièges de Ciudad Rodrigo et de Santiago (1623 et 1624). Il a commenté les strophes de la *Nuit Obscure* et du *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix. Voir *Obras* de saint Jean de la Croix, I, p. 189, note 1.

Le P. Basilio, né à Grenade, en 1570, fait profession chez les Augustins en 1592. A partir de 1602, il enseigne à l'Université d'Alcala, puis à celle de Salamanque. En 1626 il prend possession comme titulaire de la chaire de Prime en cette ville, laissée libre par le décès du P. Antolínez et meurt lui-même trois ans plus tard, 28 août 1629. Voir encore Marcel BATAILLON, *Érasme et l'Espagne*, Paris, 1937, p. 794, note 2.

tombés les *Alumbrados*, mystiques orgueilleux, remplis de mépris pour les œuvres d'obéissance et de charité ». Laredo proteste avec une respectueuse fermeté : « Un tel réquisitoire sans nuances et sans réserves ferait plus de mal que de bien, aussi ne doit-il voir le jour à aucun prix ». Le P. Basilio semble supposer que la mise en garde visait directement la doctrine du *Mont Sion*. Je ne le crois pas. Si je comprends bien, le Très Révérend Père en question, auteur d'un traité spirituel qu'il avait soumis à Laredo, s'était en dernier lieu, et lorsque l'impression était déjà commencée, résolu à insérer un *Avis au lecteur* en tête de la partie strictement contemplative. Notez que Laredo écrit : « *esse libro* », ce livre-là, le vôtre, et non pas *este*, le mien, celui que je suis en train de composer. Il y a plus. Quand bien même le grand théologien aurait blâmé, en 1535, les positions du frère convers, quel rapport y aurait-il entre sa critique et l'affaire des Illuminés d'Extrémadure, dont l'agitation commence à peine vers 1570 ? Dans aucune hypothèse il ne mérite les appellations de *persécuteur* ni de *calomniateur*. Laredo assure qu'il était, « aussi remarquable par sa profonde humilité que versé en sainte Théologie ». Et il ajoute : « Sa réponse (à ma lettre) fut toute imprégnée d'humilité, de bonté et de zèle exemplaire pour la vertu, bien propres à confondre ma grande témérité ». Il est présumable que l'*Avertissement* ne fut jamais imprimé et qu'il n'exerça par conséquent aucune influence¹.

C'est du côté de Llerena que pourraient venir de plus amples détails sur la dénonciation du *Mont Sion* au Saint-Office. Même si nos recherches demeurent sans résultat, il ne sera pas inutile d'indiquer la piste à suivre. L'on distingue trois principales manifestations des Illuminés en Espagne : le premier mouvement collectif se dessine dans le royaume de Tolède de 1520 à 1530 environ ; un second foyer apparaît plus tard entre 1570 et 1578 aux alentours de Llerena et de Zafra en Extrémadure, province actuelle de Badajoz. En dernier lieu la secte recrute la plupart de ses partisans à Séville, 1621-1625.

Le lecteur connaît dans ses grandes lignes l'histoire des *Alumbrados* d'Extrémadure². Leur plus tenace ennemi fut le P. Alonso de la Fuente, docte théologien, assure-t-on, et prieur des Dominicains de Llerena, mais d'autre part homme aux courtes vues, au jugement passionné, qui a certainement manqué de prudence et de discrétion dans la répression des hérétiques vrais ou supposés. Il n'épargne ni son confrère Louis de Grenade ni le Bienheureux Jean d'Avila, déploie tout son acharnement contre les Jésuites qu'il appelle Théatins et finit par soupçonner les Franciscains³.

(1) Voir les textes à l'appui de ma thèse, *supra*, ch. 3, § 3. L'épître 6^e dans l'édition 1535 est la 5^e dans le texte de 1538. Ou bien la lettre 6^e désigne-t-elle un document que nous ignorons ?

(2) A ma connaissance, le réveil pseudo-spirituel de Jaén, signalé par le P. Basilio, n'a pas jusqu'ici attiré l'attention des érudits.

(3) Le P. Emilio Colunga, OP, reconnaît que son confrère Alonso de la Fuente, entraîné par un excès de zèle, a dénoncé parfois de saints personnages, mais, ajoute-t-il, sans aucune intention perverse et de très bonne foi. Voir ses articles sous le titre *Intellectualistas y místicos en la Teología española del siglo XVI*, dans la *Ciencia tomista*, 5^e et 6^e année.

Le couvent de La Lapa Les Déchaux de la province de saint Gabriel occupaient à La Lapa, non loin de Zafra, une maison très austère de récollection, pépinière d'éminents contemplatifs, où Pierre d'Alcantara avait passé trois ans comme gardien de 1532 à 1535 et qu'aimait à visiter le saint évêque de Badajoz Juan de Ribera. Les religieux lisaient assidûment les œuvres de Louis de Grenade, d'Osuna, du Bienheureux Jean d'Avila et probablement aussi le *Mont Sion*¹. Comme les prédicateurs, évangélisant les villages d'alentour, recommandaient la fréquentation des sacrements et l'oraison, le bruit se répandit qu'ils protégeaient les illuminés. Alonso de la Fuente, délégué de l'Inquisition, résolut aussitôt de venir enquêter sur les lieux.

Le dominicain croit savoir que les Déchaux de la province de saint Gabriel étaient divisés en deux camps : les mystiques ou « *alumbrados* » et les intellectuels ou « *relâchés* ». Pour le moment c'étaient les « *alumbrados* » qui, malgré leur petit nombre, dominaient et opprimaient les « *relâchés* ». En fait, les Pères de La Lapa, qui appartenaient tous au groupe des fervents ou « *alumbrados* », avaient pris nettement parti dans leurs sermons contre le zèle intempestif du dominicain et parcouraient le pays de maison en maison pour affermir le courage des persécutés. Un jour de 1572, le délégué de l'Inquisition soutint dans son village natal (La Fuente del Maestre), à la demande et en présence du curé, une dispute publique avec deux franciscains : tandis que le P. Alonso voyait partout des hérétiques et l'intervention du démon en leur faveur, l'un des franciscains fit une dissertation sur les voies spirituelles : purgative, illuminative et unitive, en vue d'établir que les visions et ravissements des *alumbrados* pouvaient très bien avoir une origine divine, puisque les religieux contemplatifs de La Lapa éprouvaient les mêmes phénomènes².

(1) Angel ORTEGA, OFM, *Convento de san Onofre de La Lapa*, dans *Archivo ibero-americano*, t. 17 (1922), p. 101-114. L'auteur résume l'histoire de cette maison à l'aide d'un registre manuscrit : « *Libro para memoria de las cosas notables de este convento...* » rédigé à partir de 1584 jusqu'à la fin du XVII^e siècle par les archivistes successifs du couvent et qui renferme de précieux renseignements sur les relations des Franciscains avec les Illuminés. Le P. Ortega écrit à la page 110 : « A La Lapa on lisait de préférence les œuvres espagnoles de Louis de Grenade, du Père Osuna et du Bx Jean d'Avila, comme il ressort du catalogue (*inventario*) des livres ». Mais pourquoi le P. Ortega se contente-t-il de signaler ces trois noms ? N'y avait-il pas à la bibliothèque d'autres livres spirituels ? Il serait intéressant de consulter là-dessus le *Libro registro* qui se trouve aux Archives des PP. Franciscains de la Province d'Andalousie.

(2) *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1903-1905, *Los Alumbrados de Extremadura en el siglo XVI*. Relation écrite par Alonso de la Fuente sur son activité au service de l'Inquisition de 1570 à la fin de 1575. Voir notamment le t. 11 de la *Revista* (1904), §§ 20 et 21, p. 188-190 : « Y uno de los frailes de La Lapa que presumia de más sabio, comenzó a dezir muchas cosas de la oracion mental y de la vida purgativa e y luminativa y de los misterios que se alcançavan por aquellos exercicios... ».

Le terme *alumbrado* désignait alors en Espagne un mystique, vrai ou faux. C'est ainsi que le P. Colunga peut écrire : « Carranza era un místico, un alumbrado como decian entonces y amigo de los místicos... ». *Los Alumbrados españoles*, tiré à part de la *Basilica Ieresiana*, Salamanca, 1919, p. 5 et p. 13. Tout comme les franciscains, les dominicains espagnols se partageaient selon deux tendances : les uns étaient *intellectualistes* à la manière de Melchior Cano, les autres *affectifs* ou mystiques, p. ex., Louis de Grenade, Carranza, etc.

A-t-il été question du *Mont Sion* au cours de cette discussion ou en des circonstances analogues ? C'est très vraisemblable, bien que nos textes n'en disent rien. Dénoncé à l'autorité ecclésiastique, le livre aura été reconnu inattaquable par les théologiens de Salamanque. L'évêque de cette ville avait en effet reçu mandat de tirer au clair l'affaire des *Alumbrados* d'Extrémadure. Et le Père Basilio Ponce de León, professeur à l'Université de Salamanque depuis 1608, n'aura pas eu de peine à s'informer d'événements à peine vieux de 30 ans. Espérons que la consultation des manuscrits, encore inédits d'Alonso de la Fuente confirmera cette hypothèse¹.

Citations du *Mont Sion* 1535 Le Saint-Office, ayant déclaré bons et catholiques les écrits de la Bienheureuse Mère Thérèse et le *Mont Sion*, ne saurait condamner Jean de la Croix, dont l'enseignement est substantiellement le même. C'est ainsi, avons-nous dit, qu'argumente le P. Basilio dans son *Apologie*. Après quoi il passe en revue les quarante propositions incriminées du Docteur du Carmel et montre que la doctrine en est sûre et traditionnelle, puisque l'on trouve des affirmations semblables chez les Pères de l'Église, dans les écrivains du Moyen Âge : Richard, Albert le Grand, Gerson et dans les spirituels plus récents : Thérèse de Jésus, Barthélemy des Martyrs, Thomas de Villeneuve, Orozco, Luis de León, Suarez, Jerónimo Gracián, Juan de los Angeles et l'auteur du *Mont Sion*. Le *Mont Sion* est quatre fois cité parmi les autorités qui garantissent l'orthodoxie de la *Montée du Carmel*, et toujours d'après l'édition primitive de 1535.

a) *Première proposition* p. 403-404. L'âme ne peut s'unir parfaitement à Dieu si elle ne se vide de l'appétit des choses créées et ne renonce entièrement à l'intérêt propre. « La *Montée du mont Sion*, troisième journée, ch. 1 et 8, traite longuement ce point ». Il faut lire cependant ch. 3 au lieu de ch. 8.

b) P. 401. L'apologiste avait indiqué deux pages plus haut la même référence au sujet d'idées analogues : il est téméraire pour une âme de prétendre à la haute contemplation si auparavant elle n'a mortifié ses affections vicieuses ou trop naturelles.

(1) Ces manuscrits se trouvent à la Bibliothèque universitaire de Salamanque. Le P. Colunga, *art. cité*, p. 14-18, ramène à ses justes proportions la crise illuministe d'Extrémadure : dans un réveil populaire authentiquement religieux et catholique, se mêlent un certain nombre de béates névrosées et de prêtres vicieux ou anormaux, bien incapables de professer une doctrine spirituelle quelconque. Il faut compléter et corriger les ouvrages de Barrantes et de Menéndez Pelayo par les publications et articles mentionnés ci-dessus.

Deux franciscains prêtèrent leur concours au P. Alonso de la Fuente dans la chasse aux « hérétiques » : un prédicateur de Badajoz et le P. Pedro Gomez de Santa Maria, âgé de 63 ans et originaire de Valladolid, calomnié à la légère par les historiens, mais à qui le P. Alonso rend expressément ce témoignage : « C'était un très bon religieux de vie irréprochable (*muy religioso y de vida muy aprovada*). Ayant flairé les vices de la nouvelle doctrine, il se mit à prêcher courageusement pour dire aux gens de dévoiler à l'Inquisition tout ce qu'ils savaient ». *Revista de Archivos*, t. 13, 1905, p. 264. Il dut cependant abjurer de *levi* « por defensor de las cosas y doctrina de los alumbrados », dans l'autodafé du 14 juin 1579, à Llerena, tandis que nul religieux de La Lapa ne figure sur la liste des condamnés. Comment concilier les deux documents ?

« Cela est pareillement enseigné dans la *Montée du mont Sion*, troisième journée, ch. 1 et 3 et en beaucoup d'autres endroits¹ ».

c) *Troisième proposition*, p. 409. Dans la contemplation, l'esprit est libre des représentations imaginatives et n'use que d'espèces intellectuelles. « La même doctrine au *Mont Sion*, journée 3, ch. 4 »².

d) P. 411. L'âme contemplative est comparée à l'enfant qui repose sur le sein de sa mère par Thérèse de Jésus; Barthélemy des Martyrs et par le *Mont Sion*. Le P. Basilio ne donne aucune référence, mais on peut voir le ch. 35 de la III^e partie.

III. Laredo et saint Jean de la Croix

Abordons maintenant une question nouvelle, que ne s'est pas posée le P. Basilio. Si, comme il est probable, saint Jean de la Croix a lu et médité l'ouvrage de Laredo, a-t-il contracté une forte dette à son égard ? Que le titre *Subida del Monte Sión* ait inspiré le titre *Subida del Monte Carmelo*, c'est très vraisemblable, mais ne constitue en somme qu'un rapprochement d'ordre extérieur et matériel. Il est aisé d'établir des ressemblances plus intimes entre les deux auteurs, sans que l'on puisse jamais conclure nettement à une dépendance.

Le P. Basilio affirmait précédemment que l'essentiel de la doctrine sanjuaniste se trouvait déjà dans le *Mont Sion* de 1535. Quelques formules de cette édition annoncent en effet le Maître du Carmel : la parfaite contemplation exige le dépouillement total, l'âme seule avec Dieu seul. L'âme nue de tout ce qui n'est pas Dieu s'unit à Dieu nu de tout ce qu'il a créé³. Les débutants cherchent Dieu dans les créatures, les âmes plus avancées retrouvent en Dieu toute la création⁴.

Cependant le *Mont Sion* de 1538 renferme aussi un vocabulaire typique, dont on se demande s'il n'a pas influencé les ouvrages du saint Docteur. Il faut s'élever à Dieu par le *no pensar nada* (III, ch. 27), par le non-savoir (*por modo de no saber, no sabiamente*, ch. 11 et 15). La théologie mystique « n'admet que l'âme en sa pure substance essentielle, dépouillée des facultés inférieures » (ch. 2, 8 et 22). L'âme n'agit point alors « par la voie des puissances » (ch. 26). Elle se tient en état de réceptivité, comme qui ne fait rien (*como quien no haze nada*, II, ch. 14).

Saint Jean de la Croix écrira à son tour : « Antes ha de ir el alma no sabiendo que por saber » (*Subida*, I, ch. 4, éd. Burgos, t. II, p. 23). « Que-riendo caminar a Dios por el no saber » (*Subida*, II, ch. 26, p. 215). « Hase de caminar... humanamente no sabiendo y divinamente ignorando »

(1) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 1 : « Esta mortificacion con pureza de conciencia e con mas biva aficior, e los desseos ordenados solo a Dios e la intencion en solo el ; y el curar poco de vos ni de los proprios provechos es quien mas derechamente deve llevar las animas cuydadasas al estrecho encerramiento de la contemplacion quieta ».

(2) *Ibid.* ch. 4 : « ... la mayor perfeccion de los que en su Dios contemplan esta en cerrar bien las puertas de todos cinco sentidos : y en quitar del coraçon toda cosa que no es Dios... ».

(3) *Monte Sión*, 1535, I, ch. 27 ; III, ch. 4. Voir ces textes *supra*, ch. 15, § III.

(4) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 34. Cf. *supra*, ch. 15, § III. *Llama*, strophe IV, p. 95.

(*Noche*, II, ch. 17, p. 481). « Lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo (*Cántico*, canción 38, t. III, p. 175). « Se hallará el alma... sin obrar nada con las potencias..., no obrando activamente, sino solo recibiendo » (*Subida*, II, ch. 15, p. 134). « En esencia pura y desnuda de Dios... con esencia pura y desnuda del alma » (*Subida*, II, ch. 16, p. 140). « Descuidando de cualquier obra interior y exterior, sin solicitud de hacer allí nada » (*Noche*, I, ch. 9, p. 391).

Plus spécialement, cette parole de la *Noche Oscura*, II, ch. 8, p. 440 : « En este no gustar nada ni entender nada en particular... (el espíritu) lo abraza todo con gran disposicion », nous rappelle les expressions similaires de Laredo : « En este no pensar nada se comprehende un gran mundo, en el qual la contemplacion perfeta comprehende y tiene en si todo quanto ay que merezca ser querido ; y como este es solo Dios, resta que en presencia suya todo lo demás es nada y como tal no se ha de pensar en ello¹ » (*Monte Sión*, 1538, III, ch. 27).

Avant le Docteur du Carmel, Laredo a signalé que les faveurs mystiques ont parfois leur contre-coup dans la sensibilité. Tandis que Moïse contemple au sommet du Sinaï, la plèbe des instincts se livre à l'idolâtrie dans la vallée².

Le véritable précurseur est ici Osuna, qui non seulement reproduit d'après Richard la comparaison de l'Exode, mais parle expressément de la « luxure spirituelle » et des sept péchés capitaux spirituels :

« Que dirons-nous à ceux que harcèle la cruelle guerre du blasphème et de la luxure ? Qui veut être spirituel doit s'attendre à être combattu spirituellement. Les fils d'Israël n'entrèrent dans la terre de promission qu'après avoir vaincu les sept nations : de même nous n'aurons accès à la perfection qu'après avoir obtenu la victoire en esprit sur les sept vices³ ».

Je crois que ces lignes du *Troisième Abécédaire* ont inspiré à l'auteur de la *Noche oscura* ses développements sur les péchés capitaux spirituels. De plus, les chapitres d'Osuna sur les tentations (*Tercer Abec.*, lettres G et X) doivent être regardés comme une première esquisse de la nuit de l'esprit⁴.

(1) Comparer avec Osuna, *Tercer Abecedario*, lettre Y, ch. 5, p. 567 a : « Este no pensar nada es pensarlo todo, pues que entonces pensamos sin discurso en aquél que todo lo es por eminencia maravillosa ».

Autres rapprochements. *Subida del M. Carmelo*, II, ch. 14, p. 128 : « Y así se queda el alma como ignorante de todas las cosas, porque solamente sabe a Dios *sin saber cómo*. Cf. *Monte Sión*, 1538, III, ch. 11 : « Pero todo su saber es tal que aquello que ella entiende no entiende como lo entiende. Sabelo sin saber como lo sabe : sabe que conoce a Dios, pero porque aquel que conoce es incomprehensible, no sabe conocer comprehendiendo. Y su satisfacion en no entender está entera... ».

(2) *Monte Sión*, 1538, III, ch. 21 : « ... acontece algunas vezes perseverando en quieta contemplacion sin perjuicio de quietud, aver flaqueza del desmesurado cuerpo y aquesto en un mismo tiempo... ».

(3) *Tercer Abec.*, lettre G, ch. 8, p. 398 a. « Lujuria espiritual », *ibid.*, ch. 4, p. 391. Cf. lettre X, ch. 5, p. 550, b : « según dice Ricardo... ».

(4) JUAN DE LA CRUZ, OBRAS, t. II. *Noche oscura*, liv. I, ch. 4 : « muchas imperfecciones que se podrían llamar lujuria espiritual ». Osuna (*lòco cit.*, X, ch. 10, p. 557)

Nous avons établi plus haut (ch. 11) des rapprochements entre le style de Laredo et celui de Jean de la Croix : les deux écrivains ont le goût des sentences et des aphorismes. L'œuvre didactique du grand Carme se présente comme le commentaire en prose d'un poème lyrique. L'on peut dire, *si parva licet componere magnis*, que le procédé n'était pas entièrement nouveau : chacun des *Abécédaires* d'Osuna a pour base vingt-trois distiques dont certains ne manquent pas d'élégance. Laredo a pareillement commenté vingt-quatre distiques sur l'amour divin (*Mont Sion*, 1538, III, ch. 40).

Au témoignage du P. Crisógono, le Réformateur du Carmel s'est approprié une comparaison du *Mont Sion* (II, ch. 15) ; celle du parchemin lisse et bien raclé. « L'image purifiée et la doctrine poussée à un plus haut degré de perfection, Jean de la Croix les portera intégralement à la *Vive Flamme d'Amour*, la plus sublime de ses œuvres¹ ».

Il y a, je crois, une seconde comparaison commune aux deux auteurs. L'homme faible, déclare Laredo, ne saurait sortir de sa corruption et s'élever à Dieu qu'en s'appuyant sur le bourdon de la Croix, conformément à la maxime évangélique : « *Abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me* ». A propos de ce même texte, l'auteur de la *Montée du Carmel*, écrit à son tour : « Il n'y a place en ce chemin que pour le renoncement et pour la Croix, qui est le bâton (*baculo*) sur lequel on doit s'appuyer² ».

IV. Laredo et sainte Thérèse

Le no pensar nada Vers 1556 une nouvelle vie commence pour Thérèse d'Avila, âgée de 41 ans. Comme prix de sa ferveur renaissante, Dieu lui accorde de grandes suavités spirituelles dans les oraisons de quiétude et d'union. Mais le trouble envahit bientôt son âme : ne serait-elle pas le jouet du démon ? L'Inquisition espagnole n'a-t-elle pas découvert voici quelques années des visionnaires et des illuminées jusque parmi les moniales ? Au fait la Carmélite ne comprend rien à ce qui se passe en elle. Incapable de méditer, elle ne peut plus fixer son esprit sur les scènes de la Passion. Son imagination et son entendement demeurent inertes.

appelle le démon Benadab. Cf. JUAN DE LA CRUZ, *Canitico*, dernière strophe : « Ami-nadab tampoco parecia ».

Les tentations spirituelles dont nous avons parlé ont pour but la purification de nos âmes. *Tercer Abec.*, G, ch. 8, p. 398 b : « es para que se purguen nuestros pecados y sea nuestra victoria mas gloriosa... De verdad ello no es cosa que daña, sino que purga las animas... ».

(1) *Llama*, strophe 3, n° 41-46 ; éd. Silverio, t. 4, p. 177-179. P. CRISOGONO, *La escuela...*, p. 67. On pourrait se demander en quoi l'image de Laredo avait besoin d'être purifiée.

(2) *Monte Sión*, I, ch. 2 : « El hombre... no es buen seso ni es razon que quiera subir de un salto, sin arrimarse al bordon que es la Cruz... ». Cf. *Subida del Monte Carmelo*, II, ch. 7 (éd. Silverio, p. 93, n° 7) : « en él [en el angosto camino] no cabe más que la negación (como da a entender el Salvador) y la Cruz, que es el báculo para arribar por él. Alias : para estribar en él ».

Il lui semble qu'elle ne fait rien, qu'elle ne pense à rien lorsque la grâce divine agit dans son intérieur.

Les directeurs qu'elle consulte, Francisco de Salcedo (le saint gentilhomme) et maître Daza lui demandent un compte exact de son oraison. Grand embarras de Thérèse, qui n'a pas encore reçu le don de lire en son âme. Elle se dit pourtant que les livres de sa bibliothèque l'aideront sans doute à s'expliquer sur son état. En effet, raconte-t-elle, « dans un ouvrage intitulé *Subida del Monte*, à l'endroit où il traite de l'union de l'âme avec Dieu, je rencontraï toutes les marques de ce que j'éprouvais durant ce *rien penser*. Car c'est là-dessus principalement que j'insistais dans mes explications : je ne pouvais penser à rien lorsque je me trouvais en cette oraison. Je signalai à l'aide de quelques traits [marginaux] les passages intéressants et remis le livre au saint gentilhomme pour qu'il l'examinât de concert avec le prêtre dont il a été question » (*Vida*, ch. 23).

N'est-il pas étrange que pas la moindre allusion ne soit faite ici au *Troisième Abécédaire* qui renferme des lignes si vibrantes touchant le *no pensar nada* (Y, ch. 5)? Peut-être à cette époque Thérèse ne lisait plus aussi assidûment le traité d'Osuna ou bien lui a-t-elle simplement préféré l'enseignement de Laredo. C'est évidemment l'édition 1538 ou 1542 du *Mont Sion* qu'elle consulte, livre III, ch. 27. Le texte primitif de 1535, où nulle part n'est abordé le problème du *no pensar nada*, semble ignorer et le mot et la chose.

Le lecteur connaît déjà le passage principal qui a frappé la future Réformatrice. Voici d'autres descriptions du même chapitre 27, dont elle a certainement fait ses délices¹.

« La quiète contemplation ne s'emploie qu'en Dieu, entendez : en son seul amour ; et l'âme contemplative ne reconnaît en elle-même que la très vive étincelle de l'amour, laquelle, en comparaison de l'incendie d'amour [Dieu] où elle est immergée, ressemble à une goutte d'eau perdue dans les gouffres de l'océan, comme il a été dit plus haut. Or l'âme, être si minime par rapport à l'amour infini où elle est plongée, à quoi pourra-t-elle penser ? Certes Dieu est incompréhensible, et ni les multiples pensées ni le très vif entendement ni aucune compréhension ne servent de rien pour pénétrer sa nature. Aussi, regardez-y de près : les contemplatifs reposés, dans la parfaite contemplation, tiennent pour perte de temps de penser à des choses particulières, car ils savent bien que l'âme ornée de la Charité et qui n'écarte pas son regard de l'amour infini, connaît en Lui tout ce qu'il importe de connaître. Et l'âme qui peut posséder tous les biens ensemble serait mal avisée de penser à des biens particuliers et mesquins. Ce que comprenant, saint Augustin s'écriait : « Quand je possède Dieu seul, je possède en Lui tout ce qu'il est possible de posséder ; et si avec Dieu, je possédais toute la création, je ne serais pas plus riche qu'avec Dieu seul ». En vérité, en présence de notre Dieu et Seigneur, tout le créé n'est rien. Donc l'âme occupée en Dieu par amour unitif, ne doit penser à rien, puisqu'en ce rien penser elle possède tout le

(1) *Monte Sion*, 1538, III, ch. 27, au titre : « En quoi consiste le rien penser de la parfaite contemplation ; de l'autorité et utilité de la théologie mystique ». Texte : « Vous avez bien compris que... la parfaite contemplation par la voie de la quiétude n'admet aucune sorte de pensées, si bonnes soient-elles. A ce propos Henri de Carlaal (*sic*) se disait à lui-même ». Suit la citation d'Henri Eger de Kalkar. Cf. *supra*, ch. 18, p. 313 et 323.

pensable (*no deve pensar nada, pues que en este pensar nada tiene quanto ay que pensar*)...¹ ».

« ... Au début de votre contemplation, élevez toujours le désir de votre âme au-dessus de tout ce qui n'est pas Dieu, en sorte que nulle pensée, pour bonne qu'elle soit, ne trouve place en vous... La contemplation quiète et parfaite ne doit pas avoir d'autre objet que l'amour. Et si l'amour est reposé en parfaite contemplation, l'âme ne saurait penser à rien durant une telle quiétude, car le Dieu d'amour en qui l'âme est alors absorbée (*ocupada*) n'est ni concevable ni intelligible ni tel que notre entendement le puisse comprendre, mais il est désirable et aimable. L'entendement n'a aucune prise sur Lui, mais seulement l'affective, les désirs et la volonté. Ainsi donc la perfection pour tout contemplatif consiste dans l'amour de notre Christ Jésus et les pensées sont ici un obstacle... C'est pourquoi l'auteur cité avait raison de dire qu'il vaut mieux ne penser à rien en quiète contemplation (*en el qual los pensamientos impiden... Es mejor en quieta contemplacion no pensar nada*) ».

« ... Tel est le sens du verset rapporté plus haut : « Consurge, lauda in nocte, in principio vigiliarum... (*Lam.*, II, 19) ». Que votre cœur s'élève la nuit : de même que la nuit ôte à nos regards corporels tout ce que la lumière nous permet d'apercevoir, ainsi le très subit élancement de votre affective cache à la vue intellectuelle tout ce qui n'est pas Dieu et votre cœur se repose uniquement en Lui... A quoi correspond le Psaume 138, v. 12 : « Et nox sicut dies illuminabit (*sic*) ». La nuit, c'est-à-dire l'obscurité retrait de la quiète contemplation, illumine l'âme contemplative, aussi bien que la pleine clarté du jour, en d'autres termes, aussi bien que n'importe quelle compréhension intellectuelle. Les ténèbres [entendez : le très secret silence de la quiète contemplation] donnent à l'âme clarté et joie même dans l'entière privation de la dévotion cordiale (*entrañable*), tout autant que la lumière la plus délectable pour l'esprit. Dans l'un et l'autre cas, l'âme est en conformité avec la volonté de Dieu ».

« En conclusion, c'est une imperfection pour les âmes depuis longtemps exercées de penser aux biens particuliers des créatures et d'y vouloir chercher des motifs pour aimer Celui qui est un Océan d'amour infiniment aimable. Mais, surpassant le créé et se haussant au-dessus de tout cela, que l'âme dans un essor subit et instantané de l'esprit se porte vers Dieu en moins de temps qu'il n'en faut pour cligner des yeux ou avec la rapidité du rayon solaire qui, à peine jailli en orient parvient aussitôt en occident. Ainsi l'âme plus légère et rapide que le rayon solaire doit élever son esprit en un instant par la voie des aspirations... » *Mont Sion*, 1538, III, ch. 27.

Ces magnifiques textes n'ont pas été les seuls à retenir l'attention de sainte Thérèse ; les formules suivantes de Laredo paraissent trouver un écho dans les livres de sa fille spirituelle.

Monte Siôn, III, ch. 5 : « Les contemplatifs ne se comprennent pas eux-mêmes, c'est-à-dire : bien qu'ils entendent quelque chose ils ne sauraient expliquer en quoi cela consiste, mais leur âme est satisfaite dans une grande sublimité ».

Ibid., III, ch. 11 : « La science de l'âme est telle que ce qu'elle entend, elle n'entend pas comment elle l'entend. Elle le sait sans savoir comment elle le sait... Elle connaît sans arriver à comprendre... Et tout en aimant elle ne sait comment elle aime. Interrogée, elle répondrait à qui saurait la comprendre : en cette œuvre il n'y a que de l'amour ».

(1) Comparer avec le texte de saint Augustin la parole de sainte Thérèse, *Vida*, ch. 18, § 1 : « Ici l'on ne sent plus rien. On jouit sans connaître ce dont on jouit. On comprend que l'on jouit d'un bien où se trouvent renfermés tous les autres biens, mais ce bien lui-même on ne le comprend pas ».

Thérèse, à la suite de Laredo, assimile à une vive *éclincelle* l'amour de l'âme contemplative. *Vida*, ch. 15, § 4, 5, 6, 7. *Château* 1. VI, ch. 2.

Que le lecteur se reporte maintenant à la fin du chapitre 18 de la *Vida* :

«... Comme l'âme ne peut saisir ce qu'elle entend, ce n'est pas entendre tout en entendant... La volonté doit être bien occupée à aimer, mais elle ne comprend pas comment elle aime. Si l'entendement entend, il ignore comment il entend ; du moins ne peut-il rien saisir de ce qu'il entend. Pour moi, je ne crois pas qu'il entende, car encore une fois il ne s'entend pas lui-même. Je n'arrive pas à m'expliquer tout cela¹ ».

Je ne prétends pas que sainte Thérèse ait parfaitement compris ni encore moins adopté la théorie de l'amour sans connaissance, mais dans les chapitres de Laredo elle a discerné sa propre expérience et reconnu l'état mystérieux où l'activité de l'entendement est provisoirement suspendue. Après la crise de 1556, nous savons qu'elle ne cessa plus de relire la *Subida del Monte*². Aussi, lorsqu'elle devra raconter en 1562-1565 l'histoire de son âme, et douze ans plus tard (1577) quand elle composera le *Château intérieur*, les enseignements du traité franciscain se presseront nombreux sous sa plume.

Je démontrerai en premier lieu que les souvenirs du *Mont Sion* ont puissamment aidé sainte Thérèse à dépeindre l'union avec Dieu. Dans un second paragraphe j'indiquerai les emprunts de moindre importance ou simplement probables.

(1) La comparaison est naturellement plus frappante dans le texte espagnol. A moins d'avis contraire, je renvoie toujours désormais au *Mont Sion* de 1538.

Monte Sión, III, ch. 5 : « en esto que digo « no entienden en si », os quiero significar que aunque entienden, no pueden saber dezir como es aquello que entienden, mas es satisfecha el anima con mucha sublimidad ».

Ibid., ch. 11 : « Pero todo su saber es tal que aquello que ella entiende, no entiende como lo entiende. Sabelo sin saber como lo sabe... no sabe conocer comprehendiendo... e aun amando no sabe entender como ama. E si fuere preguntada sabe dezir a quien lo sepa entender : En este negocio no ay otra cosa que amor ».

Vida, ch. 18, § 14 : « Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo... La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende como ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende como entiende ; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende, porque, como digo, no se entiende : yo no acabo de entender esto ».

Voir aussi *Camino*, ch. 31, § 9 : « [La voluntad] se goce de gozarla [la merced], mas que no quiera entender cómo la goza y qué es lo que goza ».

Moradas, IV, ch. 1, § 7 : « No está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho ». V, ch. 1, § 3 : « ni hay poder pensar, aunque quieran ; aqui no es menester con artificio suspender el pensamiento ». § 4 : « Hasta el amar, si lo hace, no entiende como, ni qué es lo que ama ni que querría... Todo su entendimiento se querría emplear en entender algo de lo que sienta, y como no llegan sus fuerzas a esto, quédase espantado, de manera que, si no se pierde del todo, no meneas pie ni mano... ».

(2) Déposition de la Mère Maria de san Francisco pour le procès de canonisation de sainte Thérèse, à Medina del Campo : « Le temps que notre sainte Mère n'employait pas à l'oraison et aux devoirs d'état, elle le consacrait à la lecture. Et voici les livres qu'elle lisait plus spécialement : les *Moralia* de saint Grégoire, la *Vie du Christ* par Ludolphe, l'*Abécédaire* d'Osuna, la *Subida del Monte*, les œuvres de Louis de Grenade, l'*Art de servir Dieu*, le *Contemplus mundi* et les vies des saints ». Dans MOREL-FATIO : *Les lectures de sainte Thérèse*, Extrait du *Bulletin Hispanique*. janvier-mars 1908, p. 9.

A) L'UNION AVEC DIEU

Grâce en partie au *Mont Sion*, la mystique d'Avila s'est peu à peu orientée dans le clair-obscur du *no pensar nada*. Elle doit en outre à Laredo des notions psychologiques, des formules techniques et des comparaisons touchant l'extase et la quiétude. Par contre elle n'admettra pas toutes ses conclusions au sujet de la Sainte Humanité.

a) **Notions psychologiques** Le lecteur a observé à maintes reprises combien Laredo insiste sur la distinction des trois facultés entre elles et d'avec la substance de l'âme, et sur leur rôle respectif dans la contemplation. Voir *Monte Sion*, III, ch. 8, 22 et 23.

Sainte Thérèse présente sur le même sujet des pages d'une lucidité étonnante, que l'on pourrait expliquer soit par l'influence des théologiens, soit plutôt et plus simplement par la lecture du *Mont Sion*. Elle écrit, par exemple, dans les *Moradas*, I, VII, fin du ch. 1 : « Il y a sous certains rapports une différence manifeste entre l'âme et l'esprit, bien qu'en réalité ils ne fassent qu'un... Il me semble aussi que l'âme diffère des puissances et ne s'identifie pas totalement avec elles... »

Le chapitre 18, § 2, de la *Vida* est encore plus caractéristique : « Pour moi j'ignore jusqu'aux termes de la *Théologie mystique*. Je ne saurais comprendre ce qu'est la *mens* et en quoi elle diffère de l'âme ou *esprit*. Tout cela me paraît une seule et même chose. Et pourtant l'âme sort parfois d'elle-même à la manière d'un feu ardent transformé en flammes et qui s'élève par moments avec impétuosité... Cette flamme s'élance très haut au-dessus du feu, mais ne change pas pour cela de nature, c'est toujours la flamme du feu ». Sainte Thérèse reproduira cette image dans la deuxième *Relation* au P. Rodrigo Alvarez.

Elle écrit encore sur le même sujet : « Lorsque j'entendis cela, mon esprit se trouvait dans une très haute élévation. Le Seigneur me fit comprendre ce que c'est que l'esprit, dans quel état se trouvait alors mon âme et comment il faut entendre les paroles du *Magnificat* : *Exultavit spiritus meus*. Je suis impuissante à l'exprimer. Dieu me montra, ce me semble, que l'esprit est la partie supérieure de la volonté ». *Obras*, édit. Silverio, t. II, *Relación* 29, p. 59. Trad. Carmélites de Paris, t. II, *Relation* 65, p. 316-317.

Coincidence frappante : la division *anima, spiritus mens*, le symbole de la flamme et le commentaire du *Magnificat* se trouvent précisément réunis dans le même chapitre du *Mont Sion*¹.

(1) *Monte Sion*, III, ch. 2, f° 120 : « E es de notar que la misma *anima* en quien es criado o es infundido el amor, quando con la flama e biveza de aquel fuego que la inflama buela assi como angel para quietarse en su Dios, bolando se llama *spiritu*. Y el mismo espiritu que ha bolado, quando se reposa en quieta contemplacion llamase *mente*... Y porque a una sola anima segun diversas operaciones convienen estos tres nombres, es a saber : *anima, spiritu y mente*, por esso nuestra muy gran Señora en su

b) **L'extase** Il est permis de croire que Thérèse s'est familiarisée dans le *Mont Sion* avec les divers noms de l'extase : *éxtasis*, *raptó*, *arrobamiento* (ravisement), *uuelo de espíritu* et avec les symboles qui en laissent deviner la nature¹.

Au sujet des expressions : *entrer en soi*, *monter au-dessus de soi*, qu'elle connaît par Osuna et Laredo², elle écrira un jour : « Avec de telles formules, je ne saurais rien expliquer » (*Château*, IV, ch. 3, début). En d'autres circonstances pourtant elle leur fait meilleur accueil : « Vous aurez sans doute lu dans certains livres sur l'oraison qu'il est conseillé à l'âme d'entrer au-dedans d'elle-même. Eh ! bien, c'est de cela qu'il s'agit ici » (*Château* I, ch. 1). — Plus particulièrement, la sainte Carmélite a recours à la phrase : *s'élever au-dessus de soi*, pour désigner l'extase ; une fois ou l'autre seulement elle écrit que l'âme sort d'elle-même, comme nous le verrons plus bas :

« Souvent l'âme se trouve tout à coup envahie par un désir véhément : elle ne sait comment il se produit, mais en un instant elle en est toute pénétrée, et elle arrive alors à un tel excès de douleur, qu'elle s'élève bien au-dessus d'elle-même et de toutes les créatures (*que sube muy sobre sí y de todo lo criado*). Dieu alors la rend si étrangère à toutes les choses d'ici-bas qu'elle ne pourrait, ce semble, malgré tous ses efforts, en trouver aucune pour lui tenir compagnie... En vain on lui parle, en vain cherche-t-elle à parler : peine perdue ; elle a beau faire, son *esprit* ne peut s'arracher à cette solitude... Transportée ainsi dans ce désert, elle peut bien dire en toute vérité comme le prophète royal : *Vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto* (Ps. 101, 8).... En cet état, semble-t-il, l'âme n'est plus en elle-même (*no en sí*), mais sur le toit ou sur la faite d'elle-même et de tout le créé. Mieux encore, elle paraît habiter

cantico suavissimo de *Manificat* (sic) haze memoria d'estas tres distintas diciones. Diciendo en el primer verso : Mi anima engrandece al Señor, y en mi Dios salvacion mia es muy alegre mi espíritu. E despues dize : De la mente del coraçon alangó a los soberbios y levantados en la mente de su coraçon. Assi que su divina anima engrandescida e su espíritu sanctissimo levantado en alegria y la mente felicissima que desecha los soberbios, esto es : que no los recibe en su sosiego e quietud, todos aquestos tres nombres significan sola una Anima... ».

Ibid., I, ch. 14, vers la fin : « Por lo qual es de entender que tal sea la diferencia que puede considerarse entre el *espíritu* y el *anima* (porque arriba queda dicho que el mundo es carcel del espíritu y destierro del anima) y que medio ay entre estos dos. El anima criada a la ymagen de Dios, cierto es que es sustancia pura y *con potencias distintas*, esto no passe de aquí. Mas esta sola sustancia tiene tres nombres distintos segun que se considera en diversa operacion... : quando se considera bificar... llamase *anima*; y quando buela a su Dios llamase *espíritu*; y quando se quieta y reposa en el en pura y quietissima contemplacion, entonces se llama *mens* ». Les soulignés sont toujours de moi. Les mêmes idées sont exposées à l'épître 5.

Ibid., III, ch. 19, au titre : « Que el sueño de las potencias del *anima* haze despierto el *espíritu* al buelo de bivo amor ».

(1) *Monte Sión*, III, ch. 41 : « Muestra como viene el anima a entrarse dentro en sí e a subir sobre sí misma ; y al fin toca en los arrobamientos ». Laredo ignore cependant les termes : *arrebataimiento*, *impetu et suspension*. Voir néanmoins *ibid.*, ch. 19 : « Assi que el sueño es aqui la *suspension* y el tacito callamiento ». Cf. Sainte Thérèse, *Vida*, ch. 20 ; *Château*, VI, ch. 4 et 5.

(2) *Tercer Abecedario*, J, ch. 7. *Monte Sión*, III, ch. 41. Chez Osuna, *salir sobre sí* a le même sens que *subir sobre sí* ; tandis que Laredo distingue quatre actes : *llegarse a sí*, *entrarse en sí*, *subir sobre sí* (demi-ravisement), *salir de sí* (sortir de soi, extase).

au-dessus de la partie la plus haute d'elle-même (*aun encima de lo muy superior del alma*) ».

« ... O mon Dieu, que l'on comprend bien ici le sens du verset où David demande les ailes de la colombe ! (Ps. 54, 7)... Il est manifeste que l'*esprit* prend alors son vol pour s'élever au-dessus de tout le créé et d'abord *au-dessus de lui-même*, mais c'est un vol suave, un vol délicieux, un vol sans bruit ». *Vida*, ch. 20, § 9, 10 et 24.

Remarquons à propos des textes cités que Thérèse emploie des expressions techniques plus fréquemment qu'on ne le pense d'ordinaire. En outre elle a très probablement lu chez Laredo le souhait du Psalmiste : « Qui me donnera des ailes de colombe¹ ». Elle parle ailleurs des ailes de l'aigle :

« Très souvent, prévenant toute pensée et toute coopération, le ravissement (*impetu*) fond sur vous avec une impétuosité si soudaine et si forte que vous voyez, que vous sentez s'élever cette nuée, ou cet aigle puissant qui vous emporte sur ses ailes » (*Vida*, ch. 20, § 3).

Le *Mont Sion* consacre précisément tout un chapitre à commenter l'audacieuse image de Moïse dans le Deutéronome (32, 11) : « Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos... »².

De la trilogie : *anima, spiritus, mens*, la Réformatrice du Carmel n'a retenu que les deux premiers termes, le troisième lui paraissant étrange et peu compréhensible, comme il ressort d'un passage fort curieux du *Château intérieur*, VI, ch. 5, § 9 : « Voici une pensée qui m'est venue bien souvent. Si le soleil, fixé qu'il est au firmanent, a cependant la force d'envoyer en un instant ses rayons jusqu'à nous, sans nullement se déplacer, l'*âme* qui ne fait qu'un avec l'*esprit* comme le soleil avec ses rayons, ne pourrait-elle pas, tout en demeurant où elle est, et par la seule force de la chaleur qui lui vient du vrai Soleil de justice, *sortir* au delà d'elle-même par quelque partie supérieure de son être ? (Le texte espagnol porte : *salir sobre si misma*). Enfin je ne sais ce que je dis... ». Il semble

(1) *Monte Siôn*, III, ch. 19 : « E por esto ha dicho la autoridad del psalmista en persona del anima enamorada : Quien me dara plumas de paloma... E dize que sean plumas de paloma porque assi es ave amorosa... ».

(2) *Ibid.*, III, ch. 17 : « Es como aguilas que, para incitar á levantarse sus hijos, buela y rebuela sobre ellos, estiende sus alas y los alça sustentandolos y llevalos sobre sus mismos ombros... ». « Los boladores flacos, los quales si en vuestras mismas alas no fuessemos sustentados no nos podriamos alçar para llegarnos a vos... ». « Donde es de ver que el *aguila reconoce mas por hijo y le cura muy mejor, aquel que mas prontamente vee perseverar con vista quieta en el sol* ».

Voir *ibid.*, I, ch. 21 : « Assi es que nuestra aguilas *caudal*... bolatea sobre sus agraciados hijos... ». « Assi que aguilas es mi Dios que aveza a volar sus hijos e a mirar al claro *Sol de justicia*, que es nuestro dechado Christo : e los hijos de esta aguilas son las animas contemplativas cuyos cuerpos son sus nidos... ». Comparer avec sainte Thérèse, *Vida*, ch. 20, § 3. « Esta águila *caudalosa*... ». *Ibid.*, § 28 : « Mas llegada aquí [el alma], que le da este *Sol de justicia*, que la hace abrir los ojos, ve tantas motas que los querria tornar a cerrar. Porque aun *no es tan hija* de esta aguilas *caudalosa* que pueda mirar este Sol de hito en hito... ».

que la comparaison du soleil et de ses rayons est une réminiscence du spirituel franciscain, lequel dépend ici de Harphius¹.

Puisque Laredo avoue n'avoir jamais éprouvé d'extase proprement dite, son influence sur ce point s'est forcément bornée à des questions d'images, de symboles et de termes techniques. Signalons pour terminer une ressemblance frappante entre l'exemple rapporté plus haut (l'homme qui s'extasie devant de riches tapisseries, *supra*, ch. 15, § V) et le souvenir émerveillé que garda sainte Thérèse de sa visite au palais de la duchesse d'Albe. *Château*, VI, ch. 4, § 8.

c) **La Quiétude** Lorsque la mystique d'Avila parle de quiétude et de paix (*sosiego*), d'union à Dieu et de *sommeil des puissances* ; quand elle enseigne que telle oraison est strictement *surnaturelle*, c'est-à-dire au-dessus de nos diligences et de nos mérites ; quand elle assure qu'en certains états l'âme se trouve comme hébétée (*boba*), qu'elle n'ose bouger ni faire le moindre mouvement, nous reconnaissons le vocabulaire du *Mont Sion*².

Elle emprunte aussi à Laredo plutôt qu'à Osuna, j'en suis persuadé, la

(1) Voir aussi Sainte THÉRÈSE, *Vida*, ch. 22, § 10 : « Ya que algunas veces el alma *salga* de sí... ». Il semble que, pour la Réformatrice du Carmel, *alma* désigne la portion *inférieure* et *supérieure* de l'âme, tandis que *espiritu* correspond à la partie *suprême* (mens) ou centre de l'âme : « Este centro de nuestra ánima o este *espiritu*... ». *Château*, VII, ch. 2, § 10.

Cf. *Monte Sion*, III, ch. 23 : « las tres potencias nuestras, es a saber, la voluntad, memoria y entendimiento, penden de nuestra anima y por impartible contigüedad estan en ella : assi como los rayos solares penden por impartible contigüedad de la sustancia del sol. Ahora pues, quando estas potencias nuestras bien como rayos de sol se estienden sobre la tierra... ». Les rayons issus du soleil symbolisent chez Laredo la méditation de nos facultés à partir des objets créés. L'application de l'image à l'extase appartient en propre à Sainte Thérèse. Cf. *supra*, p. 150.

(2) *Vida*, ch. 15, § 1 : « no se pierde la quietud y el sosiego ». *Sueño de las potencias*, *ibid.*, ch. 16, § 1. *Château*, V, ch. 1, § 3 (*cosa soñada*). II^e *Relation au P. Rodrigo Alvarez* : « La primera oración que sentí, a mi parecer, *sobrenatural*, que llamo yo lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir... ». « ... De esta oración suele proceder un *sueño* que llaman de las potencias... ».

Boba, *Vida*, ch. 15, § 8. *Château*, V, ch. 1, § 9 : « veis esta alma que la ha hecho Dios *boba* del todo ».

Vida, ch. 15, § 1 : « No osa bullirse ni menearse... ». Ch. 16, § 3 : « Solo tienen habilidad las potencias para ocuparse todas en Dios ; no parece se osa bullir ninguna, ni la podemos hacer menear... ».

Ch. 17, § 4 : « Allí está el anima que no se querria bullir ni menear, gozando en aquel ocio santo de Maria... Venga el anima a muy *sosegada quietud*... ».

Comparer avec *Monte Sion*, III, ch. 41 : « Lo que al anima le conviene en este tiempo saber, es solo saber ser *boba* ». « El anima a quien el soberano Señor se comunica por via *sobrenatural* ». *Bullirse*, ch. 8. *Sueño de las potencias*, ch. 19. Laredo écrit au ch. 12, au sujet de la méditation : « No es este el ocio de Magdalena, sino el negocio de Martha ». *Sossegada quietud*, *Ibid.*, ch. 3 (le 4^e âge spirituel), f^o 121 et deux autres fois dans le même chapitre. *Sossiego*, ch. 8 au titre. Voir d'autres expressions *supra*, ch. 16, § V.

comparaison du hérisson et de la tortue et celle de l'abeille butinante¹.

Pour sainte Thérèse, l'amour contemplatif est une délicate étincelle, qui détachée de l'Amour divin tombe sur notre cœur et l'enflamme : « Ne serait-ce pas que du feu de ce *brasero*, qu'est mon Dieu, une étincelle a jailli et est venue toucher l'âme, lui faisant sentir l'ardeur de cet incendie ? Mais comme, si délicateuse qu'elle soit, elle ne suffit pas à la consumer, elle la laisse livrée à cette peine, qui est l'effet de sa brûlure. Cette comparaison est, je crois, la meilleure que j'ai pu trouver ». *Château*, VI, ch. 2, § 4.

Laredo, qui parle souvent lui aussi de l'étincelle d'amour, lui assigne la même origine dans une comparaison beaucoup plus grandiose et lui attribue les mêmes propriétés². (Cf. *supra*, ch. 8, p. 151).

d) La sainte L'historien, familiarisé avec le *Mont Sion*, qui lit attentive-
Humanité ment le ch. 22 de l'*Autobiographie* de sainte Thérèse, et surtout le début, s'aperçoit aussitôt que l'auteur expose et réfute les arguments de Laredo touchant la contemplation de la sainte Humanité. François d'Osuna reste, semble-t-il, au second plan : en tout cas, bon nombre des critiques de la Sainte ne l'atteignent pas. M. Rodolphe Hoornaert tient même sa doctrine pour irréprochable. :

« ... Dans des questions controversées, écrit-il, nous la voyons [Thérèse] prendre nettement position aux côtés de l'auteur de l'Abécédaire ; je cite la question de la considération de l'humanité du Christ... Que l'on compare par exemple le *Prologo* d'Osuna [au Troisième Abécédaire] avec le chapitre XXII de la *Vida*. L'identité de vue est absolue³ ».

(1) Sainte THÉRÈSE, *Château*, IV, ch. 3 : « Paréceme que he leido que como herizo o tortuga, quando se retiran hacia sí ». L'abeille, *Chemin de perfection*, ch. 28. *Vida*, ch. 15, § 6. *Château*, I, ch. 2, § 8.

Monte Sión, III, ch. 22 : « Un erizo o una tortuga o un galapago son animales que se encierran dentro en sí ». Chez Laredo, les deux animaux sont nommés côte à côte, et non pas à un grand intervalle comme dans le *Troisième Abécédaire* : *Hérisson*, lettre F, ch. 4, p. 384 b. X, ch. 3, p. 547 b. *Escargot et tortue*, Q, ch. 2, p. 485 a.

Osuna s'occupe assez peu de l'abeille (*Trois. Abéc.*, p. 193 a et 537 a). Pour Laredo comme pour Sainte Thérèse, les abeilles qui butinent les fleurs, symbolisent le travail de la méditation ; celles qui élaborent le miel et la cire à l'intérieur de la ruche, figurent la quiétude des âmes contemplatives. *Monte Sión*, 1538, III, ch. 12, importante citation de Harphius.

(2) *Monte Sión*, 1535, épître 13 ; 1538, épître 11 : « De un muy gran monte encendido el qual es todo una brasa, salta una muy sutil centella, la qual llevada del ayre se emprende en un valle que esta apartado del monte por distancia y por baxeza... ». *Monte Sión*, III, ch. 27 et ch. 41, où il est question incidemment de l'étincelle d'amour.

(3) *Sainte Thérèse, écrivain*, p. 333-334. En Espagne, M. Baldomero Jiménez Duque émet une opinion plus adoucie, entièrement conforme à ma pensée : « En un artículo escrito hace algún tiempo habíamos defendido a Osuna del tópico repetidísimo, según el cual rechaza la Humanidad de Cristo en las altas vías de la oración, como si se tratase de un impedimento positivo para adelantar en las mismas. Lo decíamos sobre la base del *Tercer Abecedario*, única obra que directamente conocemos del célebre autor... Afirmarlo así, sin atenuaciones, es sencillamente falso ». *Revista española de Teología*, julio-sept., 1942, p. 611.

Malgré toute ma sympathie pour Osuna, malgré la grande part de vérité que renferme le témoignage de M. Hoornaert, je n'oserais aller si loin. D'après moi, le *Troisième Abécédaire* doit être rangé parmi les ouvrages spirituels, qui bien ou mal compris, ont de fait induit en erreur sainte Thérèse. Peut-être Osuna et la Carmélite pensent au fond la même chose : de toutes manières certaines formules trop absolues et moins heureuses du *Prologo* appellent des réserves et des explications.

En définitive Laredo est visé en premier lieu, Osuna à titre secondaire. La question a été traitée longuement ci-dessus, vers la fin du chapitre 14.

B) AUTRES INDICES D'INFLUENCE

a) A l'école de Laredo, Thérèse a, ce me semble, compris de mieux en mieux la nécessité de la connaissance de soi pour arriver à la connaissance de Dieu ;

b) Les chapitres du *Mont Sion*, livre II^e et les vignettes qui les illustrent, l'ont probablement aidée à méditer, non seulement sur la Passion, mais sur la sainte Enfance et les mystères glorieux de Jésus-Christ¹. Nous ne reviendrons pas sur l'influence de la *Josephina* ;

c) L'obéissance et la charité, le soin des malades et le service du prochain doivent passer avant la prière et l'oraison. Il n'y a pas de sainteté sans la mortification, mais la discrétion doit accompagner et régler tous nos actes et particulièrement nos pénitences corporelles. Voilà des idées communes au spirituel franciscain et à la sainte Carmélite².

d) On trouve chez les deux écrivains : la comparaison des courses de taureaux, un jeu de mots sur le verbe *velar* (voiler et veiller), les symboles du château et du diamant³. Enfin si Thérèse a ignoré longtemps que Dieu

(1) M. ETCHEGOYEN (*op. cit.*, p. 173-174) écrit : « Mais loin de se complaire, tel Bernardino de Laredo, dans l'évocation sanglante du Crucifié, sainte Thérèse réagit contre ce culte du sang et de la souffrance qui caractérise la fin du Moyen Age. Comme Ludolphe de Saxe, elle aime à se représenter dans le Christ un vainqueur ». Voir cependant *Monte Sión*, II, ch. 35 : « Meditación del gozo de la triunfante resurreccion ; con muchas hermosas figuras de la Escritura sagrada, va el anima por materias regozijadas tocando la gloria de los bienaventurados, la final resurrección, la fabrica del parayso e los tesoros de Dios ; y corren estas materias hasta el capitulo 52 ». Une belle vignette du Christ ressuscité illustre ce chapitre 35. Au chapitre 34, une autre vignette représente Notre Seigneur délivrant de la gueule du Dragon les saints Patriarches retenus dans les Limbes.

(2) Obéissance et charité, *Monte Sión*, I, ch. 23. *Château*, V, ch. 3, § 11. La mortification, *Monte Sión*, I, ch. 31-36.

(3) Les taureaux, *Monte Sión*, I, ch. 14. *Camino*, ch. 39, manuscrit de l'*Escorial*. Le jeu de mots sur le voile des religieuses était sans doute courant dans les cloîtres. *Monte Sión*, épître VII. Sainte Thérèse, Poésie pour la prise de voile de Sœur Isabelle des Anges, *Obras*, éd. Silverio, t. 6, p. 109 : « Hermana, porque veléis-Os han dado hoy este velo... ».

M. Rodolphe Hoornaert (*op. cit.*, p. 37) croit découvrir dans la description de la cité céleste du *Mont Sion* (II, ch. 46), une première esquisse du *Château intérieur*. Hypothèse séduisante et risquée. M. Etchegoyen (*op. cit.*, p. 334-335) pense qu'au

se trouve partout par essence, par présence et par puissance, c'est qu'elle a lu distraitement le chapitre où Laredo s'occupe de l'ubiquité divine¹.

e) Quelques autres concordances ou enseignements parallèles. « Si l'humilité plaît tant à Dieu, c'est qu'il est la suprême Vérité et que l'humilité consiste à être dans la vérité ». (*Château*, VI, ch. 10, dernier §). Suivant Laredo, nous adorons le Père *en vérité* par la connaissance de nous-mêmes. *Mont Sion*, I, ch. 6 ; cf. *supra*, ch. 13. — « La moindre des créatures de Dieu, une petite fourmi, par exemple, renferment plus de merveilles que nos esprits n'en peuvent comprendre » (*Château*, IV, ch. 2, § 2). Le *Mont Sion* (I, ch. 3) dit pareillement que le moindre objet : herbe, fleur, lentille ou *fourmi*, suffit à élever l'âme à Dieu. Cf. *supra*, ch. 12, p. 204 ; ch. 13, p. 224, n. 2 ; et p. 235, n. 1.

Tous les rapprochements signalés au cours de cet exposé (*Laredo et sainte Thérèse*) se rapportent à la deuxième rédaction du *Mont Sion* (1538 ou 1542) ; et le lecteur se demande sans doute : est-ce que la mystique d'Avila n'aurait pas pris connaissance également du texte primitif de 1535, surtout en sa troisième partie ? — Ce n'est pas impossible, je le crois même assez probable, mais nullement démontré. J'ai exposé plus haut (ch. 14, p. 252) les raisons qui inclineraient à une réponse affirmative².

En tout état de cause, c'est la partie mystique de la seconde rédaction qui a certainement exercé la plus grande influence sur la Réformatrice du Carmel. Influence plus profonde, semble-t-il, ou du moins plus aisément discernable que celle d'Osuna.

A Laredo, Thérèse doit plusieurs points de doctrine, des notions philosophiques, des symboles, des images, des termes techniques. Elle ne doit à personne, elle n'a trouvé dans aucun livre « le détail de ses états psychiques qu'elle a si minutieusement et si lumineusement décrit. Et c'est par là surtout qu'elle est originale »³.

Ce qui lui appartient en propre, c'est l'intuition de son génie, le don de lire en son âme, l'art de peindre avec concision et clarté les mystérieuses opérations de la Grâce au plus intime de son être.

même chapitre de Laredo Thérèse emprunte seulement l'image du diamant. Cela non plus n'est pas prouvé.

Au sujet du symbolisme du *Château intérieur*, cf. Robert RICARD, *Quelques remarques sur les « Moradas » de sainte Thérèse*, dans *Bulletin hispanique*, 1945, n° 2, p. 188-191 et p. 198.

(1) *Monte Sión*, II, ch. 8 : « No aveys oydo muy muchas vezes dezir que está Dios en sus criaturas por potencia, por presencia y por essencia ?... ». Cf. *Monte Sión*, 1535, III, ch. 22 et ch. 32. Sainte THÉRÈSE, *Vida*, ch. 18, dernier paragraphe. *Château*, V, ch. 1, § 10.

(2) C'était l'opinion du marquis de Piedras Albas, qui me l'exposa au mois d'août 1939. Sa conviction était fondée sur le témoignage d'une compagne de la Sainte, au sujet duquel il ne put me donner aucun renseignement précis.

(3) Rodolphe HOORNAERT (*op. cit.*, p. 374), dont l'étude sur Laredo est dans l'ensemble fort remarquable.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Médecin, mystique, inspirateur de sainte Thérèse, Laredo mérite assurément d'occuper une place très honorable parmi les écrivains espagnols de la Renaissance. Il possède la tranquillité audace des initiateurs, le charme archaïque des auteurs anciens.

Médecin, il imprime l'un des premiers, en langue vulgaire, deux traités de médecine et de pharmacie. Auteur spirituel, il met à la portée de tous les chrétiens les secrets de la contemplation et leur enseigne un double chemin pour arriver au sommet de la sainte Montagne. Inspirateur de nombreux disciples et particulièrement de sainte Thérèse, il partage avec Francisco de Osuna la gloire d'avoir préparé les chefs-d'œuvre mystiques de l'École espagnole.

Sa qualité de frère convers n'enlève rien à la sûreté ni à la sublimité de sa doctrine. En fait, Laredo, ancien étudiant de Séville, a mené dans l'ordre franciscain la vie d'un clerc, très estimé des confrères et des séculiers, employé presque exclusivement à publier ses ouvrages et à composer des remèdes pour les infirmeries de sa province religieuse¹.

Certes le *Mont Sion* ne saurait passer pour une œuvre parfaite de tous points. Beaucoup de ses chapitres ont vieilli et peu de personnes seraient aujourd'hui capables de le lire en entier avec profit. La connaissance du traité s'impose pourtant aux historiens de la spiritualité espagnole : à côté de nombreux passages décevants, ils y trouveront des comparaisons délicieuses de fraîcheur, des formules d'une rare plénitude.

Frère Bernardin de Laredo fut en son temps un bon ouvrier de « l'invasion mystique ». Grâce à lui, de nombreux chrétiens ont compris cette parole qui lui était chère : « L'âme, comme l'oiseau, est faite pour voler. *Es ave el ánima e nació para bolar* »².

(1) Parmi les frères convers qui ont écrit sur la mystique, on peut citer le Vble Jean de saint Samson (1571-1636) nommé le « Jean de la Croix » des Carmes français, saint Alphonse Rodriguez, SJ, (1533-1617) et, dans l'ordre de saint François, Hugues de Prato († vers 1330), le Bx Charles de Sezze (1613-1670) et Barnabé de Palma († 1532). Cf. le *Dictionnaire de Spiritualité*. Le premier éducateur du Mexique, oncle de Charles-Quint et ancien élève de l'Université de Louvain, le célèbre Pierre de Gand (1479-1572), resta toujours dans l'Observance un simple frère lai.

(2) *Monte Sión*, 1538, ép. 5, f° 186 v° : « Pues es ave el anima e nacio para bolar ». L'expression revient avec quelques variantes. *Ibid.*, III, ch. 40, verset 24, f° 172 : « Bien assi esta nuestra anima que es ave y nacio para bolar ». *Ibid.*, II, ch. 48, f° 108 : « O si esta avezita pobre que nacio para bolar y esta presa en esta jaula, le soltassen ya las alas, quiza se levantaria sobre aqueste muladar e podria entender mejor... ». Cf. *Job*, V, 7 : « Homo nascitur ad laborem et avis ad volatum ».

APPENDICE PREMIER

Note 1. La famille des comtes de Gelves

Les principaux renseignements de cette notice proviennent du *Nobiliario* de Haro et de la conférence citée plus haut de Rodriguez Marin (p. 28, n. 1 et p. 29, n. 1).

1^o Don Alvaro, le noble réfugié portugais (+ 1504), eut de sa femme Felipa de Melo, deux garçons et quatre filles.

L'aîné, don Rodrigo, qui s'établit au Portugal, eut pour descendants les comtes de Tentugal. Le cadet, don Jorge Alberto, succéda dans la seigneurie de Gelves. L'une des filles se fixa en Espagne, doña Felipa, qui par son mariage avec Alonso de Sotomayor, devint comtesse de Belalcazar et mère du duc de Béjar, Francisco de Sotomayor, dont il a été question plus haut. Les autres filles rentrèrent au Portugal : doña Beatriz s'allia au duc de Coïmbre ; doña Juana de Villena devint la femme du premier comte de Vimioso, et doña Maria de Villena celle du second comte de Portalegre.

2^o Don Jorge Alberto (+ 23 sept. 1543), premier comte de Gelves, seigneur de Villanueva del Ariscal, gouverneur de l'Alcazar de Séville, eut deux femmes. La première, doña Yomar de Atayde, mourut sans laisser de succession. La deuxième, Isabel Colón (+ 26 sept. 1551), était la troisième fille de Diego Colón (duc de Veragua et fils de Christophe Colomb), et de Maria de Toledo (à qui François d'Osuna dédia son 2^e Abécédaire en 1530). De leur union naquirent cinq garçons et deux filles.

3^o L'aîné, don Alvaro, deuxième de ce nom et second comte de Gelves, fut le personnage le plus célèbre de sa maison. Né le 19 mars 1534, il entra de bonne heure au service de Charles-Quint. De 1548 à 1551, il accompagna le prince royal, le futur Philippe II, dans son voyage à travers l'Italie, l'Allemagne et les Flandres, au cours duquel le brillant gentilhomme gaspilla son patrimoine en fêtes et en luxueux costumes. De retour en Espagne, il se maria (1555) avec une demoiselle de la cour de Madrid, Leonor de Milan, fille de don Alvaro de Córdoba. Pour des raisons d'économie, les nouveaux époux se retirèrent dix ans plus tard (1565) à Séville et à Gelves, où ils s'entourèrent d'un cercle choisi de

littérateurs et de poètes. Nous avons déjà présenté le plus illustre et le plus audacieux, Fernando de Herrera, *el Divino* (1534-1597), qui chanta doña Leonor sous les noms de *Heliodora*, *Lumbre*, *Luz*, *Estrella*. La comtesse mourut en 1581. Son mari la suivit de près dans la tombe, 29 septembre 1581.

Don Alvaro II et doña Leonor eurent deux enfants. Le cadet, don Nuño Colón de Portugal, hérita du titre de quatrième duc de Veragua, en sa qualité d'arrière petit-fils de Diego Colón.

4° L'aîné, don Jorge Alberto, troisième comte de Gelves, marié à Bernardina Vicentel, en eut une fille unique, doña Leonor, quatrième comtesse. Celle-ci épousa d'abord don Fernando de Castro, fils du comte de Lemos. Puis don Diego Pimentel, vice-roi d'Aragon.

5° Du premier mariage, naquit seulement doña Catalina de Portugal y Castro, laquelle apporta en dot le comté de Gelves à don Alvaro, cinquième duc de Veragua, fils de don Nuño Colón de Portugal, mentionné précédemment, et de Aldonza Portocarrero. Cf. J. G. IMHOFF, *Recherches historiques et généalogiques des Grands d'Espagne*, Amsterdam, 1707, p. 102-104. *Veragua*.

C'est évidemment au fils de don Nuño et de doña Aldonza qu'il est fait allusion en ce passage de *El Diablo Cojuelo*, roman satirique de Luis Vélez de Guevara (1579-1644) :

« A estotra parte, sobre la orilla del Guadalquivir, está Gelves, donde todos los romances antiguos de moros iban a jugar cañas y hoy de sus ilustres condes y del gran Duque de Veragua, hijo y retrato de tan gran padre ;

Que es, para no tener a mundos miedo,
Portugal y Colón, Castro y Toledo ».

Livre cité, Tranco VII, p. 199-200 de l'éd. Rodriguez Marin, Madrid, 1918. *Clásicos Castellanos*, t. 38.

Note 2. La Couronne des trente-trois messes

La *couronne* ou chapelet de Notre-Seigneur, en usage encore de nos jours, « se compose de trente-trois *Pater*, en souvenir et en l'honneur des trente-trois années que le Sauveur vécut sur la terre. On y ajoute cinq *Ave*, en l'honneur des cinq Plaies, et l'on termine par le *Credo*, en l'honneur des saints Apôtres. Pendant la récitation on médite sur les mystères de la vie et de la Passion de notre divin Sauveur... Cette couronne a eu pour auteur, au commencement du xvi^e siècle, le bienheureux Michel Pini, de l'Ordre des Camaldules, qui la récita tous les jours jusqu'à sa mort (11 janvier 1522). Lorsque, en février 1516, Léon X visita le couvent des Camaldules à Florence, il attacha, à la demande de ces religieux, en faveur de tous les fidèles, les premières indulgences accordées à cette prière (Bref du 18 janvier 1516) ». Le Père Beringer, à qui j'emprunte ces lignes,

ajoute que, déjà antérieurement, les Franciscains se servaient de cette couronne ou d'une couronne semblable, comprenant trente-trois *Pater* et trente-trois *Ave Maria* et enrichie d'une indulgence plénière¹.

Laredo a certainement connu cette dernière pratique, peut-être par l'intermédiaire du Père Quiñones². Mais de plus, il vante et propage avec ardeur un exercice analogue, dont il n'est pourtant pas l'auteur : les trente-trois messes de la couronne du Christ. Un long appendice du *Monte Sión* décrit en détail cette dévotion très cordiale (*entrañable*) et très efficace.

Les quinze premiers jours, on dira la messe des Cinq Plaies (*Humiliavit semetipsum*) pour les âmes du Purgatoire et avec trois oraisons : *pro defunctis*, *Deus qui justificas impium* et mémoire de saint Grégoire pape. Pour ne pas trop augmenter les frais, ces quinze messes ne seront pas chantées, sauf celles qui tombent le vendredi.

Les neuf jours suivants, on célèbre les messes des neuf solennités de Notre Dame pour l'intention spéciale du trentain et avec quatre oraisons : *pro defunctis*, mémoire de sainte Catherine et de sainte Barbe, *Deus qui justificas impium*. Messes basses ou chantées, au choix du donateur.

Suivront les trois messes de Noël pour la prospérité de l'Église avec trois oraisons : *Deus qui de beatæ Mariæ*, *pro defunctis*, *Deus qui justificas impium*.

Encore trois autres messes ainsi réparties : la première de l'Épiphanie, la deuxième du glorieux saint Joseph, la troisième de la Nativité de Jean-Baptiste. Toutes trois à l'intention spéciale du trentain et avec les oraisons suivantes : de l'Immaculée Conception, *pro defunctis*, et *Deus qui justificas*.

Des trois dernières messes, la première sera celle de saint François avec sept oraisons : mémoire de saint Bonaventure, de saint Antoine de Padoue, de saint Bernardin, de saint Louis de Toulouse, de sainte Claire, *pro defunctis*, et *Deus qui justificas*. La seconde sera de saint Dominique avec cinq oraisons : mémoire de saint Thomas d'Aquin, de saint Pierre martyr et de saint Vincent Ferrier, *pro defunctis* et *Deus qui justificas*. Enfin la trente-troisième sera la messe de saint Bonaventure, avec mémoire de l'Exaltation de la Sainte Croix, l'oraison *pro defunctis* et *Deus qui justificas*. On offrira ces trois saints sacrifices à l'intention spéciale du trentain.

Comme seuls les riches pouvaient aisément acquitter les honoraires requis, il est conseillé aux personnes moins fortunées de faire célébrer cinq messes : trois des Cinq Plaies, avec les mémoires et l'intention signalées plus haut pour ce cas ; ensuite une messe chantée de l'Annonciation et la première messe de Noël, avec les oraisons indiquées pour les messes de la sainte Vierge.

(1) F. BERINGER, *Les Indulgences*, trad. Mazoyer 1925, t. I, n^{os} 846 et 865. WADDING, *Annales Minorum*, XV, année 1515, p. 793 ; XVI, année 1517, n^o 38, p. 71.

(2) Dans un manuscrit à ma disposition, le P. Quiñones assure qu'il a porté de Rome en Espagne le document authentique par lequel Léon X concédait une indulgence plénière chaque jour à tous ceux qui réciteraient la couronne des 33 *Pater* et *Ave*.

Les indigents se contenteront de réciter chaque jour, durant trente-trois jours consécutifs, trente-trois *Pater* et *Ave* en l'honneur des années que Jésus a passées ici-bas et au profit des âmes du Purgatoire. Il n'est pas question de s'aider d'un chapelet ou couronne matérielle.

Laredo recommande spécialement le trentain de messes aux époux qui désirent des enfants : à la reine de Portugal en 1530, à la comtesse de Gelves et aux seigneurs de Algava¹. Mais la couronne produit en outre les effets les plus variés. Notre écrivain la donne à connaître en 1532 à l'impératrice Isabelle, au moment où les Turcs qui assiègent Vienne battent en retraite devant les armées de Charles-Quint. Et l'impératrice confie au frère Bernardin qu'elle a fait dire les messes un certain nombre de fois et qu'elle garde la « recette » pour les grandes nécessités². — Comme au cours d'un procès interminable, l'inculpé se trouvait depuis longtemps retenu en prison, une grande dame, qui le connaissait, recourut au trentain. A peine le dernier saint Sacrifice était-il offert qu'un messager se présente à ladite dame : le procès a été gagné et le prisonnier mis en liberté. — Pedro de Ribera, hidalgo de Cantillana (à 5 lieues de Séville) promet en son cœur de faire appliquer les messes, afin de recouvrer deux-cents ducats qu'il regarde déjà comme perdus. Le jour même il apprend comment il pourra rentrer en possession de son bien et se hâte d'en porter la bonne nouvelle à fray Bernardino.

La couronne de messes, dont Laredo ignore peut-être l'auteur, est une précieuse et « sainte recette qui lui est venue entre les mains » ; mais comme elle accorde tant de place aux saints de l'Ordre des Mineurs, on peut affirmer sans crainte de se tromper que la pratique a pris naissance dans un milieu franciscain ou franciscanisant. Le convers sévillan, devenu le zélé propagateur de la dévotion, se glorifie d'avoir de la sorte fait célébrer plusieurs centaines de messes. L'un des trois censeurs du *Mont Sion* en 1535, prêtre séculier et célèbre prédicateur, s'enthousiasma à son tour en lisant les faits rapportés ci-dessus et commanda en une seule fois trois couronnes de messes pour le soulagement des âmes du Purgatoire.

Bien que la couronne de messes ne soit pas de l'invention de Laredo, elle nous laisse entrevoir de quel côté s'oriente sa piété. Il recommande, par exemple, instamment de s'intéresser aux âmes du Purgatoire, de prier pour la conversion des pécheurs, et fait observer que la collecte *Deus qui justificas impium* et l'oraison *pro defunctis* ne manquent à aucune des trente-trois messes. Notons encore la mémoire de saint Bernardin, patron de Laredo et celle des saints dominicains.

(1) Cf. *supra*, I, ch. 1 et 2.

(2) *Monte Sión, loco cit.*, f° 219 : « Item, yo embie esta memoria a la Cesarea Emperatriz quando el Emperador estaua contra el turco : el qual se le retiro e huyo de su potencia invictissima : e la serenissima Emperatriz me dixo alabando esta recepta que auia hecho dezir las missas algunas vezes e la tenia guardada para las grandes necessidades ».

APPENDICE II

Note 1. La Bibliographie de la Metaphora Medicinae

(A la fin du livre, f^o CXV, r^o et v^o)

« El extravagante de aquesta parte ultima sera mostrar la auctoridad en quien va fundado el libro : e assi cuenta los doctores q haziendo esta obra tuve. Fueron pues los siguientes.

Son de Ypocras, lo q tiene toda el arte q es āphorismos : e pronosticas : el regimiento de agudas con todas los ocho partes que tienen las epidimias : e allende destos el libro de sus secretos : e otras sus pronosticas : segun el aspecto de las planetas : e su casulla eburnea : e su libro de elementos : e otro q se llama de ayre e agua : y el libro de pharmaciis : e otro a quien dizen el libro de insomnis ypocratis : y el libello jusjurando.

De Galieno el comento sobre el arte de ypocras con su libro microtegni / e otras partes de sus obras.

Sobre el tegni de Galieno tuve el alii rodoan : e sobre las epidimias q ya dixe de ypocras el joannes alexandrino q fue su comentador.

De Rasis vi los diez tractados que se llaman de almansor : y el libro de las divisiones: y el de las passiones de juncturas : e otro de egritudinibus puerorum : y el tractado de preservacion : e su introductorio y el de sectionibus e cauteriis y el tractado q se llama de sus casos : e su sinonima e tambien sus āphorismos : y el libro de juvamentis e nocumentis sessaginta animalium : e con esto el centiloquio en medicina de hieronymo Manfredi.

De Avicena tove todos cinco libros con los canticos : y el de viribus cordis q al quinto estan adaptados : e sobre estos en partes tove al gentil de florencia : e a otro gentil de fulgino : e al digno de florencia : tambien al hugo senensi : e del digno demas del comento : vi otros dos tractados : del plinio todo su volumen grande.

El Mesue con todas sus addiciones.

De juanitio la ysagoga con theophilo e philareti como vienen en el arte.

El anglico q es un doctor harto bien universal q se dize q fue frayle debaxo de la vandera de nro glorioso padre seraphico sant francisco.

Del matheo silvatico la pandeta tove con las nuevas addisiones : e la de simon januensi.

De joannes de tornamira solo el introductorio.

De guillermo plazentino q dizen de saliceto la su suma guillermína e ambas partes de toda su cirurgia : y el libello de zoar.

Del antonio gaynerio solo el libro de las fiebres.

De bernardo de gordonio / el lilio e su tractado de urinas.

Del mundino su libro de anotomia.

El valesco de taranta que tambien llaman philonio.

Lanfranco e guido con el pedro de argilata.

De juan de vigo la copiosa con otro su menor libro.

Otros algunos tuve con estos algo menos esenciales de los quales e de cada uno dellos vi todo lo q yo pude : e assi quedan por el libro todos o casi sembrados : e por los señores que dire en la correccion bien vistos y examinados. E assi dellos va esta cosa castigada en lo q les parescio que le convenia castigo. E por tanto no me paresce que devo yo aqui dezir lo q les auctores suelen siempre encomendar : esto es q los q ovieren el libro lo emienden con caridad : antes devo yo encargar q lo tomen con confianza/pues que todo lo que pudo adquirir de mi parte que pudiesse ser escoria en el crisol o crisoles de los señores doctores se ha de creer q se purgo. Si algo empero aqui se viere que este ajeno de razon esto sera puro mio / a lo qual falto del todo la vista de los señores que aqui nombra correctores : e assi se les escapo.

Ovo fin esta poca cosa (que este nombre le conviene bien de parte del auctor) en el año de mill e quinientos e veynte e uno : en las dezinueue kalendas de enero. Dios sea glorificado e su dulcissima madre : y el glorioso sant Joseph : por cuyo amor : con cuyo favor e auxilio aquesto se començo ».

Note 2. La Connaissance de soi chez les Spirituels espagnols

On devra consulter là-dessus le travail fondamental de M. Robert RICARD, *Notes et matériaux pour l'étude du « Socratisme chrétien » chez sainte Thérèse et les Spirituels espagnols*, dans le *Bulletin Hispanique de Bordeaux*, t. XLIX (1947), p. 5-37, 170-204 et à suivre. Sont étudiés successivement : Raymond Sebon, sainte Thérèse et l'école carmélitaine, le Bx Juan de Avila, les auteurs dominicains, les auteurs franciscains, les augustins, les jésuites, l'Ordre de saint Jérôme, les Spirituels portugais, les auteurs profanes. Marchant sur les traces de M. Ricard, je me contenterai de glaner quelques textes qui ne manquent pas d'intérêt.

I. — AUTEURS FRANCISCAINS

Saint François On me permettra d'inscrire ici le Pauvre d'Assise à qui
 + 1226 l'Espagne a fourni tant de religieux et de saints. Les *Opus-
 cules* de saint François, édités par Wadding (Anvers, 1623), renfermaient la prière suivante, que les critiques modernes rangent parmi les écrits

douteux, au moins quant à la forme, et qui a sans doute été recueillie sur les lèvres du saint Fondateur par ses compagnons :

« Mon Dieu et mon Tout !

Qui êtes-vous, très doux Seigneur, mon Dieu ?

Et qui suis-je, moi, pauvre vermisseau, votre serviteur?...

Très saint Seigneur, je voudrais vous aimer !... Je voudrais vous aimer, mon Seigneur très doux !

Seigneur, mon Dieu, je vous ai donné tout mon cœur et tout mon corps et je désire ardemment faire davantage, si du moins je pouvais le savoir. »

(Traduction du P. Gratien, cap., *Les Opuscules de saint François d'Assise*, 1935, p. 171. Les divers fragments de cette prière se trouvent presque tous dans le *Liber Conformitatum* de Barthélemy de Pise, *Analecta franciscana*, t. V, p. 255. Cf. aussi Wadding, *loco cit.*, p. 119.)

Francisco de Osuna Tout un traité du *Tercer Abecedario* (1527) est consacré
+ 1540 à l'humilité, lettre U. Édition Mir, *Nueva Biblioteca de Autores españoles*, Madrid, 1911, p. 534.

L'humilité n'a pas seulement pour but « d'ouvrir les tranchées et de creuser les fondations de l'édifice spirituel », elle doit encore augmenter et devenir plus profonde à mesure que nous avançons en vertu. Dans un arbre le développement des racines doit être proportionné à celui des branches. *Ibid.*, p. 541-542 : « L'humilité augmentera en nous si nous augmentons dans la connaissance et l'amour de Dieu. Celui-là seul, en effet, peut dissiper nos illusions qui, nous abordant en ami, nous dit la vérité et nous fait connaître que nous ne sommes rien. Plus le nain s'approche du géant et plus il sent sa petitesse. Il en va de même entre Dieu et nous. C'est pourquoi l'Écriture nous apprend que les âmes les plus unies à Dieu furent les plus humbles ».

« La humildad debe ser como un abrigo los cimientos y hacer la zanja para el edificio » (*loco cit.*, p. 534). Comparer ces expressions avec celles du *Monte Siôn*, I, ch. 8, f° 10 : « ha menester seys obreros que caven hasta ahondar bien las çanjas, moviendo y desbaratando toda movediza tierra para no fundar sobre ella, porque no pierda el trabajo... como se vee que lo pierden los que sin hazer cimiento quieren levantar paredes... E quando tiene abierta la çanja del proprio conoscimiento, ya puede tomar la cruz... »

Diego de Estella *De la vanidad del mundo*, III, ch. 20 : *Del conocimiento*
1524-1578 *de si mismo*. — Au début de cette dissertation de trois pages, l'auteur transcrit sans le dire les huit premières lignes des *Meditationes piissimae de Cognitione humanae conditionis*, ch. 1 : « Multi multa sciunt et seipsos nesciunt ». Le reste me semble plus original : chacun des hommes qui vivent et meurent autour de nous est un miroir qui nous rappelle ce que nous sommes. Avant de guérir les malades, Jésus-Christ les forçait à reconnaître leurs infirmités. Adam ne fut pardonné

qu'après l'aveu de sa faute. « *Connais-toi toi-même* est une sentence tombée du Ciel... Si vous employez votre vie à ce saint exercice, vous passerez de la connaissance de vous-même à la connaissance de Dieu, et de la connaissance de Dieu à la hauteur de son amour divin ». Les deux chapitres qui suivent se rapportent encore à notre sujet. Ch. 21 : *De la consideración de la miseria humana*. Ch. 22 : *Del conocimiento de Dios*. « De la connaissance de Dieu naît la connaissance de soi ; et de la connaissance de soi, la connaissance de Dieu ».

Sur Diego de Estella, voir l'*Archivo ibero-americano*, tome 22, Madrid, 1924. Une première rédaction des *Méditations sur la vanité du monde* parut à Tolède en 1562. La deuxième, plus longue et définitive, est de Salamanque 1674. C'est celle que je consulte dans le texte d'Alcalá, 1597.

Diego Murillo 1555-1616 *Instrucción para enseñar la virtud a los principiantes y Escala espiritual para la Perfección evangélica*, Saragosse, 1598. Édition moderne : Barcelone, 1907, deux volumes grand in-8.

Le premier renferme la *Instrucción*, ensemble de conseils à l'adresse des Pères Maîtres des noviciats religieux. Le deuxième contient la *Escala espiritual*, divisée en trois parties : les devoirs envers nous-mêmes, envers le prochain, envers Dieu. La partie inférieure de l'échelle, la seule qui retiendra notre attention, compte sept échelons : 1^o Connaissance de soi (ch. 1-3) ; 2^o Méfiance de ses propres forces (ch. 4-5) ; 3^o Mortification de l'amour-propre, des facultés spirituelles, des appétits et des sens (ch. 6-17) ; 4^o Pratique des vertus : vœux de religion, humilité, vertus cardinales (ch. 18-32) ; 5^o Imitation des saints et des hommes exemplaires (ch. 33) ; 6^o Garde du cœur (ch. 34) ; 7^o Recueillement intérieur (ch. 35).

C'est en somme un long traité de 35 chapitres sur la connaissance de soi, le plus développé et le plus méthodique que j'aie rencontré sous la plume d'un écrivain franciscain. Diego Murillo connaît par Cicéron (*De legibus*) l'origine delphique du *Nosce teipsum* et rapporte la légende du sphinx (ch. 1). Il interprète ensuite le *Si ignoras te...* d'après Juan de Avila, et considère successivement l'abjection du corps et « la noblesse de l'âme, *capaz de Dios y criada para la bienaventuranza* » (p. 24). Cependant cette âme procède du néant et, depuis le péché originel, tend vers les biens terrestres. La doctrine de la connaissance de soi est le fondement (*zanja*) de tout l'édifice spirituel (fin du ch. 3).

II. — TROIS AUTEURS ISOLÉS

García Giménez bénédictin († 1510). *Ejercitatorio de la Vida espiritual*, de Cisneros Montserrat 1500. Édition moderne, Barcelone, 1912, ch. 30, p. 128-129.

L'amour unitif laisse dans l'âme « une connaissance expérimentale de Dieu. Elle voit alors que Dieu est la source de toute bonté, noblesse, beauté, et qu'il est digne de toute gloire, honneur, révérence et louange.

Par comparaison l'homme constate qu'il est lui-même une chose misérable et de nulle valeur, la plus méprisable, vile et sordide qu'aucune langue puisse exprimer. Et faisant retour de lui-même à Dieu, il reconnaît la douceur et la clémence de Celui qui daigne déposer ses inestimables trésors dans la conscience souillée de l'âme pécheresse ». Voir encore, ch. 49, p. 178.

Alonso de Orozco de l'Ordre de saint Augustin. Outre son *Monte de Contemplación*, l'on peut consulter ses *Commentaria in Cantica Canticorum*, Obras, t. II, p. 270-271, Madrid, 1736.

Après avoir cité le texte de la Vulgate (*Cant.*, I, 7), il ajoute : « Hebraice : Si non scis tibi, pulcherrima inter mulieres, egredere tibi in vestigia ovium ; ... id est, antiquorum patrum tuorum vestigia sancta sequens... Utinam Germani et Anglici omnesque haeretici tam salubre consilium amplexarentur... ».

Orozco interprète ensuite le verset dans le sens de l'humilité en se réclamant d'Origène, saint Grégoire le Grand et saint Bernard. « Verbis his sponsus sponsam propriae dignitatis admonuit et humilitatis virtutem insignem ei ostendit, qua ornata ad visionem sponsi quem tantopere videre cupit, devenire queat ».

Antonio de Molina Augustin, puis chartreux à Miraflores, près de Burgos. 1500-1591 On a de lui : *Ejercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la Oración mental*, Burgos, 1615. Je cite l'édition de Saragosse, 1630. *Segunda Parte, Introducción*, p. 263 : « La connaissance de soi est le fondement indispensable de l'oraison et de toute la vie spirituelle... et un exercice qu'il ne faut jamais abandonner ». L'auteur cite saint Augustin, saint Bernard, sainte Thérèse (*Vida*, ch. 13) et propose comme modèle saint François de Borgia. Les exercices des commençants ou de la voie purgative embrassent sept sujets : a) la connaissance de soi ; b) le péché ; c) la mort et le jugement particulier ; d) le jugement général ; e) l'enfer et le purgatoire ; f) le ciel ; g) les bienfaits de Dieu. La connaissance de soi (ou annihilation) compte quatre méditations : l'homme dans son être naturel ; 1^o le corps ; 2^o l'âme ; 3^o les misères de cette vie ; 4^o l'homme du point de vue surnaturel ; sans Dieu, il ne peut faire aucun bien.

Antonio de Molina, qui cite deux fois Laredo à propos de l'oraison, a également utilisé la première partie du *Monte Sión* sur notre annihilation, ainsi que je le montre plus haut, ch. 18.

Le lecteur aura également profit à lire la magnifique thèse de M. Alain Guy, *La Pensée de Fray Luis de León*, Paris, Vrin, 1943. Voir notamment au sujet de la connaissance de nous-mêmes, p. 428-436 et 295-310.

APPENDICE III

Note 1. Une nouvelle source de Laredo et de Guevara.

Les Sermones ad Fratres in eremo

Laredo A deux reprises, dans le *Modus faciendi* et dans le *Monte Siôn* de 1535, Laredo a reproduit en latin, avec quelques variantes, le passage d'un discours faussement attribué à saint Augustin. Il s'agit du sermon 48, dans la collection intitulée : *Sermones ad fratres in eremo*, dont l'auteur est probablement un ermite de saint Augustin qui vivait à la fin du XIII^e siècle.

Je cite le texte d'après la Patrologie latine de Migne (parmi les œuvres de saint Augustin, t. 40, col. 1331), avec, entre crochets, les variantes les plus curieuses de Laredo.

« Ductus sum cum caeteris ad videndum cadaver Caesaris in sepulcro, et vidi quod omnino esset livido colore ornatum, putredine circumdatum, ventrem ejus disruptum et vermium per illum catervas transeuntes prospexi. Duo quoque famelici in foveis oculorum pascabantur, crines ejus non adhaerebant capiti, dentes ejus apparebant labiis consumptis, et revelatum erat narium fundamentum. Et intuens matrem christianissimam, dixi : Ubinam est Caesaris corpus praeclarum [L : *chorus puellarum*], ubi magnitudo divitiarum, ubi apparatus deliciarum, ubi multitudo dominorum, ubi caterva baronum, ubi acies militum, ubi canes venatici, ubi equi veloces, ubi aves cantantes (L : *rapaces*) ubi thalamus pictus, ubi lectus eburneus, ubi thorus regalis, ubi thronus imperialis, ubi mutatoria vestimentorum, ubi capilli solares, ubi facies decora, ubi omnia quae sub cœlo sunt ? Te namque verebantur homines, te timebant principes, te colebant urbes, te timebant omnes. Ubinam, quaeso, sunt haec omnia, a quo recessit tanta jactantia ? Quo ivit tua magnificentia ? Et respondit mater pietate plena : Fili, omnia sibi pariter defecerunt quando defecit spiritus ejus, et reliquerunt eum captivatum in sepulcro trium brachiorum plenum fetore et putredine. »

Dans le *Modus faciendi* (1527, f^o 216, r^o b), ces apostrophes accompagnées de la note marginale : *Quidam sanctus inquit*, sont introduites par la formule suivante : « Et de contemptu mundi, videant lectores hoc dictum aureum memorieque dignum : Intuitus sum cadaver Cesaris imperatoris... ».

Dans le *Monte Siôn* de 1535 (I, ch. 35), un personnage anonyme, qui est censé avoir vu le cadavre décomposé d'un empereur, nous livre ses réflexions. Simple fiction oratoire, semble dire l'auteur. Je souligne les différences d'avec le texte de Migne.

« Fingiendo uno que avia visto el cuerpo muerto de Cesar emperador quien viviendo mando el mundo dize assi : *Intuitus sum* cadaver Cesaris imperatoris in sepulchro et

vidi eum *liquido* (*sic*) colore ornatum, putredine circumdatum, *album* ejus disruptum et vermium catervas *transeuntium discurrentes per illud* (*sic*) *ascendentes ad os* et duo famelici pascebantur in foveis oculorum, crines non adhaerebant capiti, dentes *palebant* labiis consumptis, et revelatum erat narium fundamentum, *et dixi*: Ubi est nunc Cesar *chorus puellarum*, magnitudo divitiarum, *multitudo* delictiarum, caterva varonum, acies militum? Ubi sunt canes *venantes*, equi veloces, aves *rapaces*, thalamus depictus, lectus eburneus, *deauratum atrium*? ubi sunt mutatoria *diversa*, *varia cibaria*, *canlica lirae*, *sonus organi*, *odor aromaticus*? te verebantur homines, timebant principes, colebant orbes (*sic*). Quo ivit *tanta potencia et tam praeclara magnificencia*? et respondit *et dixit mihi*: Hec omnia defecerunt mihi quando defecit in me spiritus meus, et reliquerunt *me miserum* captivatum in hoc sepulchro positum et circumvolutum putredine carnis meae. Y quedase en su latinidad, porque teniendo necesidad de preguntar quien no lo entendiera, preguntándolo sea ocasion que lo sepa otro a quien lo preguntare. »

La citation latine du *Monte Si6n* 1535, reproduit exactement le *dictum aureum* du *Modus faciendi*. Dans l'un et l'autre cas, il n'est nullement question de la mère très chrétienne de l'Empereur et c'est le défunt lui-même qui répond à l'interpellateur. Une troisième fois (dans le *Monte Si6n* de 1538, I, ch. 15) Laredo paraphrase ce même texte en espagnol en le mettant expressément sur le compte de saint Augustin.

« ... Es bien notar un dicho de sancto Augustin que no se devia olvidar. Fingiendo *sancto Augustin* que avia visto el cuerpo muerto de Cesar emperador que biviendo mando el mundo dize assi. Quise ver el sepulchro de Cesar emperador poco despues de finado y vi aquel cuerpo imperial con un color amarillo, cercado de podredumbre, tal que tornando de un miembro se salia de su juntura. Tenia sin cabello la cabeza y descubiertos los dientes por ser comidos los labios, e consumida o quitada o comida la nariz; las entrañas descubiertas por estar rasgado el vientre; muchedumbre de gusanos se meneauan por todo 6l : entrauansele en la boca, y en el concavo de cada uno de los ojos se apascentava un corpulento gusano, y era horrible su hedor, y preguntandole dixe : O desuenturado Cesar, que sin provision de tan detestables males passaste la engañosa breuedad de mundo tan miserable. Como me podras dezir que se ha hecho la muchedumbre de las damas y donzellas que servian en el trono de tu estado ? Que es de la sobreabundancia de tesoros y riquezas ? Que es de los diversos deleytes ? Donde se te han ido las compañías de generosos varones que servian y acompañavan tu detestable persona ? Donde has dejado las batallas de los varones de guerra que tenias a tu mandado ? Donde estan los perros de monteria, donde tienes las aves de cetreria y la gran diversidad de los ligeros cavallos ? Quien tiene en guarda polida la diversidad de ropas con que cada un dia mudavas ? Donde esta la variedad de manjares, la diferencia de vinos ? las musicas y truhanes, la suavidad diversa de los fumos aromaticos ? Que es de las salas doradas y con pinturas diversas ? Adonde tienes guardadas las armaduras de las camas de marfil con sus mutanças de ropas sensuales y delicadas ? Poco ha que eras tan admirable señor en la presencia del mundo tu engañador, que los principes te tenían en reuerencia y te seruian o te honrauan los que mandavan la tierra puestos en tu sujecion. Que es esto, o desuenturado Cesar ? Donde se te ha ido tanta y tan grande potencia y tan admirable magnificencia ? Que responderas a esto ? ». — « Todas estas cosas y mas las que no se pueden numerar, dize, me faltaron en el punto que se me acabo la mi detestable vida, y an me dexado en este sepulchro solo cercado de la podredumbre aborrecible desta abominable carne. [Y este mal que oyes y vees, es el menor de mis males, porque la anima desuenturada que gozando bestialmente de las cosas temporales y empleandose toda en ellas, no mirava en sus engaños ni se acordava de Dios, para siempre ha en el infierno de arder »].

La dernière phrase entre crochets manque chez le Pseudo-Augustin, ainsi que de nombreux détails ajoutés par l'auteur de la prolixie adaptation.

Dans le *Monte Si6n* (I, ch. 15) Laredo introduit à la suite et commente

l'exhortation de l'Apôtre (I Cor., 7, 29-31) : « Tempus breve est... », qu'il a pu simplement lire au début du sermon 58 de la collection citée : *Ad fratres in eremo*, col. 1341 : « *De eo quod nihil sit gloria mundi*. Au milieu du sermon reparaissent les questions commençant par *ubi* : « *Ubi ergo abierunt illa omnia? Ubi pompa, ubi schemata, ubi exquisita convivia? etc.* ».

Revenons un peu en arrière au sermon 50 : « *De salute animae* », dont le commencement offre une ressemblance frappante avec une page du *Monte Siôn*.

Col. 1334-1335 : « Interroget homo conscientiam suam et alloquatur seipsum et dicat sibi suis verbis : O homo, quis es, aut ubi es, et unde venisti ? Et responde tibi : Homo sum et Dei creaturam me esse cognosco. Iterum interroga : Quid in te habes, aut ex quibus rebus te factum esse cognoscis ? Responde et dic : Ex anima et corpore me constare cognosco... Dic mihi adhuc : Ubi es, o homo ? Respondebis : In mundo. Postea vero ubi eris ? In coelo. Quamdiu ibi eris ? In saecula saeculorum. Justissime respondisti et verum dixisti ».

Laredo écrira (*Monte Siôn*, I, fin du ch. 10) : « Que l'âme pousse au fond d'elle-même une grande clameur qui pénètre les cieux et ne soit pas entendue ici-bas et qu'elle dise : « O homme, qui es-tu?... D'où viens-tu?... Par où es-tu venu?... Où es-tu?... Où vas-tu?... Que portes-tu? ». Cf. *supra*, p. 109. (O homme, qu'en es-tu?... De d'onde vienes?... Por d'onde has venido?... En d'onde estas?... Ad'onde vas?... Qué llevas?).

Antonio de Guevara Je signale en terminant que le sermo 31 du Pseudo-Augustin, en sa première partie (col. 1290), présente de grandes analogies de style avec les invectives d'Antonio de Guevara contre le Monde : accumulations verbales, énumérations interminables, antithèses brillantes et passionnées.

Sermo 31 : « De fallacia mundi et ejus detestatione... O monde immunde... O monde proditor, cuncta bona promittis, sed cuncta mala perfers ; promittis vitam sed donas mortem ; promittis gaudium, sed largiris mœrorem ; promittis quietem sed ecce turbatio... O monde immunde, fallax et proditor, numquid non periculosior es blandus quam molestus ? numquid non magis timendus es dum allicis quam dum spernis ? ... O monde immunde, in te habitare et non dolere impossibile est ; in te sperare et non timere vanum est ; in te tua amare et non periclitari impossibile est ».

« Alloquantur omnes amatores tui... utrum in hac vita gaudium habuerint sine dolore, pacem sine discordia, quietem sine metu, sanitatem sine infirmitate, lucem sine tenebris, panem sine dolore, risum sine fletu ? »

Que l'on veuille comparer les termes soulignés ci-dessus avec le texte suivant de Guevara : « Quédate a Dios, mundo, pues en ti ni cabe ti *no hay gozo sin sobresalto, no hay paz sin discordia, no hay amor sin sospecha, no hay reposo sin miedo...* » (*Menosprecio de Corte*, ch. 20 ; *Oratorio de religiosos*, ch. 4. Dans ce dernier traité l'énumération est faussement attribuée à Hugues de Saint-Victor, *De arrha animae*). Une telle concordance nous autorise à croire que les sermons *ad Fratres in eremo* ont servi de modèle à Guevara.

Note 2. Le thème *Ubi sunt* dans la Littérature espagnole

Dans les études récentes sur le thème *Ubi sunt*, on est quelque peu surpris de ne rencontrer aucun des poètes ou prosateurs espagnols qui l'ont exploité. Sans prétendre fournir une liste complète, nous voudrions tenter de combler cette lacune.

I. Poètes Le premier nom qui se présente à l'esprit est celui de Jorge Manrique (1440-1478), universellement connu pour les *Coplas* qu'il composa à la mort de son père et dont nous citons les strophes 16 et 17.

Qué se hizo el rey don Juan ?
Los infantes de Aragón,
Qué se hicieron ?
Qué fué de tanto galán,
Qué fué de tanta invención
Como truxeron ?
Las justas y los torneos
Paramentos, bordaduras
E cimeras,
Fueron sino devaneo ?
Qué fueron sino verdura
De las eras ?

Qué se hicieron las damas,
Sus tocados, sus vestidos,
Sus olores ?
Qué se hicieron las llamas
De los fuegos encendidos
De amadores ?
Qué se hizo aquel trovar,
Las músicas acordadas
Que tañían ?
Qué se hizo aquel dançar
Y aquellas ropas chapadas
Que traían ?

La *Historia de la Literatura española*, par Juan Hurtado et Angel G. Palencia, signale quatre précurseurs de Jorge Manrique (Madrid, 1925, 2^e éd., p. 200).

a) Le chancelier López de Ayala (1332-1407), dans son *Deylado sobre el Cisma de Occidente*, avait déjà écrit :

« Dó están las heredades et las grandes posadas
Las villas et castillos, las torres almenadas,
Las cabañas de ovejas, las vacas muchiguadas,
Los caballos soberbios de las sillas doradas ?
Dó los nobles vestidos de paño leonado ?
Dó las copas et vasos de metal muy presciado ? »

b) Le marquis de Santillane, Íñigo López de Mendoza (1398-1458), est encore plus concret et plus évocateur dans son *Diálogo de Bias contra Fortuna* :

« Qué es de Nínive, Fortuna ?
Qué es de Tebas ? Qué es de Atenas ?
De sus murallas e almenas
Que non paresce ninguna ?

Qué es de Tiro e de Sidón
E Babilonia ?
Qué fué de Lacedemonia ?
Ca si fueron ya non son. »

c) Voici enfin deux poètes moins importants, connus tous deux par le *Cancionero* de Baena. Le premier, fray Miguir, moine hiéronymite, dont je n'ai rien lu. Le second, Fernán Sánchez de Talavera, auquel on attribue la pièce de vers (*Decir*) composée à la mort de l'amiral Ruy Diaz de Mendoza et qui renferme ce passage (*Historia*, p. 179) :

« A dó las sciencias, a dó los saberes,
 A dó los maestros de la poetrya,
 A dó los rymares de grant maestría,
 A dó los cantares, a dó los tañeres ? »

II. Prosateurs A côté de Laredo, contentons-nous de placer son confrère franciscain Diego de Estella (1523-1578), l'auteur du traité de la *Vanité du Monde*. Je cite l'édition de Madrid, 1676.

I, ch. 70, p. 102 : « Qué tanto duró la honra y mando que tuvieron Senacherib, Amán, Nabuchodonosor, Arfaxad, Antiocho, y otros muchos ? Oy es rey y mañana morirá ».

II, ch. 9, p. 155 : « Qué se hizieron las honras, riquezas y possessions de los mundanos ? Qué es de la hermosura de este mundo ?... ».

« Tantos reyes y principes passados, sus fiestas y alegrías, su conversacion y amistad, qué se hizo todo aquello ? Ya no hay memoria, fué sombra que passó como si nunca fuera... O quan presto se passa todo ! No hay memoria de grandes ni poderosos, no hay memoria de nada. Todo se consume con el tiempo, solo Dios es estable y el que permanece... Por ventura, ha de aver de nosotros mas memoria que de los passados ? Somos mejores que ellos ? »

Ces quelques sondages suffisent à montrer que moralistes et poètes espagnols ont su tirer parti du thème traditionnel *Ubi sunt*.

Consulter Étienne GILSON, *De la Bible à François Villon*, dans *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1932, p. 9-38. Juan HURTADO et Angel G. PALENCIA, *Historia de la Literatura española*, 2^e éd., Madrid, 1925, p. 143, 179, 188, 200. *Resúmen histórico-crítico de la Literatura española*, por Angel SALCEDO RUIZ, Madrid, s. d. [1910], p. 240.

Note 3. La « Palomica » des Moradas. Papillon ou colombe ?

(*Bulletin hispanique*, juillet-décembre 1944, p. 233-236).

Dès 1527, Osuna « avait parlé du ver à soie, d'où sort, dit-il, une colombe. Preuve que le développement de sainte Thérèse n'est pas inspiré de lui (*Château intérieur*, V, 2) ». C'est ainsi que s'expriment MM. Juan Domínguez Berrueta et Jacques Chevalier dans leur *Sainte Thérèse* (Paris, Denoël et Steele, s. d. [1934], p. 205, note 2).

Le *Tercer Abecedario* (Madrid, éd. Mir, 1911, lettre R, ch. 6, p. 501 a) porte, en effet : « ... que bivan en solo amor, como la palomica que sale del gusano de la seda, al fin de su obra, la cual se mantiene de solo amor, no se curando de otra cosa alguna ». Passage que M. Gaston Etchegoyen (*L'amour divin*, Bordeaux, 1923, p. 341) traduit : « ... comme la petite colombe qui, à la fin de son œuvre, sort du ver à soie et subsiste du seul amour sans se soucier d'autre chose ». Décidément, MM. Berrueta et Chevalier avaient raison : l'histoire naturelle n'était pas le fort d'Osuna !

Cependant, les deux auteurs ne semblent pas avoir observé que, dans les *Moradas*, le papillon du ver à soie est appelé d'abord petit papillon (*mariposica*, *mariposita* et *mariposilla*), ensuite *palomica* (trois fois) et *palomilla* (une fois) et, de nouveau, petit papillon (*mariposica* et *mariposilla*). Tous les traducteurs français que j'ai consultés : le P. Cyprien

de la Nativité de la Vierge, Arnaud d'Andilly, le P. Bouix, les Carmélites de Paris et le P. Grégoire de Saint-Joseph, rendent *palomica* et *palomilla* par *petite colombe* ; à quoi M. Berrueta ne trouve probablement rien à redire.

Personne, que je sache, n'accuse d'ignorance l'illustre Moniale d'Avila. Victime d'une forte distraction, elle aurait *involontairement* transformé le papillon en colombe ; mieux encore, elle aurait pu le faire *à dessein* pour des motifs d'ordre mystique ou autres. « Aux chapitres 2 et 11 des *VI^{es} Demeures*, écrit M. Etchegoyen (*op. cit.*, p. 342), sainte Thérèse nomme le papillon « notre petite colombe », *nuestra palomica*. Or, cette métaphore, empruntée au symbolisme du Saint-Esprit, est celle dont se sert Osuna. » Et plus loin (p. 345) : « La gracieuse image du papillon est trop frêle pour représenter l'intense émotion de l'extase et l'âpre transport du ravissement. Ces nouvelles grâces exigent donc un nouveau symbolisme. L'âme devient une jeune fille qui attend son fiancé. Pendant les fiançailles, le petit papillon se transforme en petite colombe, si discrète qu'on l'oublie, mais, au moment où se célèbrent les noces spirituelles, « il meurt avec une indicible joie parce que le Christ est devenu sa vie » (*Moradas*, VII, 3, début).

Explications subtiles et embarrassées. Il serait beaucoup plus simple de supposer que, pour Osuna et Thérèse, qui connaissent leur langue, *palomica* et *palomilla* signifient petit papillon, exactement comme *mariposica* et *mariposilla*. Et, dès lors, tout s'éclaire.

C'est évidemment l'interprétation la plus naturelle. Comment Osuna et Thérèse, qui ont vécu longtemps en Andalousie, pays de sériciculture, auraient-ils la naïveté de croire que du cocon du ver à soie s'envole un pigeonneau ? En outre, dans les *Moradas*, les deux termes : *palomica* et *mariposica*, qui se rencontrent parfois côte à côte ou à quelques lignes d'intervalle, se rapportent évidemment au même objet et doivent être regardés comme synonymes¹.

(1) Je cite les *Moradas* d'après l'édition de Silverio, Burgos, 1917, t. IV. J'ai aussi sous les yeux l'édition de *La Lectura*, Madrid, 1910, par Navarro Tomás, et la copie photolithographique de Séville, 1882.

L'auteur des *Moradas*, livre V, ch. 2, parle en premier lieu de *mariposica* (§ 2), *mariposita* (§ 8) et *mariposilla* (§ 9). Puis, au même livre, le chapitre 3 s'ouvre sur ces mots : « Pues tornemos a nuestra palomica ». Pareillement le chapitre 4, § 1 : « Paréceme que estais con deseo de ver qué se hace esta palomica... ». Mais, onze lignes plus bas (§ 2), la prétendue colombe redevient papillon : « Después diremos más de esta mariposica que no para ». Il s'agit de papillon dans les deux cas et l'hypothèse de la distraction est insoutenable.

Le commencement du chapitre 11, au livre VI, tranche le débat de manière absolument convaincante. C'est PALOMILLA qui est ici employé comme l'équivalent exact de *mariposilla* : « para que la palomilla o mariposilla esté satisfecha (no penséis que la tengo olvidada)... ». On trouve encore *palomica* aux *Moradas sextas*, ch. 2, premières lignes ; ce qui donne : *palomilla* (1 fois), *palomica* (3 fois).

Partout ailleurs, il est question, je crois, de *mariposica* (*Moradas*, VI, ch. 4, début ; ch. 6, § 1 ; VII, ch. 3, premiers mots) et de *mariposilla* (VI, ch. 6, § 4) : « Oh ! pobre mariposilla atada con tantas cadenas que no te dejan volar lo que querías ! ».

Si la remarque de M. Etchegoyen touchant le caractère « trop frêle » de l'image du

Au début du XVII^e siècle et reprenant la comparaison de sainte Thérèse, le carme Jérôme Gratien se sert indistinctement de *mariposa*, *palomita blanca*, *palomilla* et *palomica* pour désigner le papillon qui sort de la chrysalide du ver à soie¹.

Ouvrons ensuite les lexiques. Le *Tesoro de la Lengua* de Cobarruvias ignore *Palomica*, sinon *Palomilla*². Tous les autres dictionnaires de quelque importance consacrent un article à *Palomilla*, qu'ils définissent, avec le *Diccionario de la Real Academia española* (Madrid, 1899) : « Papillon nocturne, long d'un centimètre, de couleur cendrée, aux ailes horizontales et étroites, aux antennes verticales, qui vit dans les greniers et y cause de grands dégâts. » Deuxième acception : « Très petit papillon de n'importe quelle espèce³. »

Un tel argument est sans réplique. On vient de voir, à propos de *mariposa*, que Thérèse employait indifféremment les diminutifs en *ico ica*, *illo illa* et *ito ita*, et pareil usage reste encore légitime aujourd'hui dans la plupart des cas. J'ai moi-même, il y a quelques années, entendu dire *palomica* en Espagne, dans une famille originaire de la province de Burgos, pour désigner les teignes. A plus forte raison la sainte d'Avila

papillon avait un fondement Thérèse aurait dû parler de *colombe* dans le dernier exemple : on conçoit difficilement un papillon chargé de tant de chaînes. Pour dire *petite colombe*, Thérèse recourt au diminutif *palomita*. *Vida*, ch. 20, § 29 : « el barro la tapa los ojos, ciega esta *palomila* ». Plus haut, l'âme demandait au Seigneur les ailes de la colombe (*alas de paloma*). *Ibid.*, ch. 20, § 24.

(1) Jerónimo GRACIÁN, *Dilucidario del verdadero espíritu*, II^e partie, ch. 22. Madrid, 1604, et Bruxelles, 1608. — *Obras*, Burgos, éd. Silverio, 1932, t. I, p. 85-91.

P. 85 : « Lo sexto, conviértese aquel gusano muerto en una mariposa o palomita blanca, la cual rompe el capullo y sale volando... Lo séptimo y último, muere aquella palomita, desentrañándose para dar de sí y dejar innumerables granillos de semilla, de donde nacen otros gusanos ». P. 86 : « cuando vive la palomilla, en quien se ha convertido el gusano muerto... ». P. 90-91 : « desentrañándose en el bien de las almas, como se queda muerta la palomica o mariposa cuando saca de sus entrañas los innumerables huevezuelos, granillos y semillas de otros gusanos ».

(2) [« Palomilla, o Palomina, es vna yerua q nace entre los panes... » « Palomilla, en las bestias cavallares, es una forma de anca... » — Oudin : « Palomilla yerua, Fumeterre, nom d'herbe ; selon aucuns vn ver qui ronge les bleds » ; « Palomina yerua, Voyez palomilla » ; « Palomina, fiente de pigeon ». Georges Cirot].

(3) « Mariposa nocturna, de un centimetro de largo, cenicienta, de alas horizontales y estrechas y antenas verticales. Habita en los graneros y causa en ellos grandes daños. // *Cualquiera mariposa muy pequeña* ». C'est moi qui souligne. L'encyclopédie *Espasa* transcrit textuellement ces deux définitions.

Cf. le *Diccionario enciclopédico hispano-americano* de Montaner (Barcelona, 1894), le *Diccionario* de Miguel de Toro y Gómez et celui de Saturnino Calleja. Voir encore le *Dict. espagnol-français* de Séjournant (Paris, 1785). Celui de Vicente Salvá ne mentionne pas les deux acceptions ci-dessus de *Palomilla*.

[Le *Dicc.* dit « de Autoridades » signale plusieurs acceptions du mot *palomilla*, entre autres celles-ci : « Se llama assimismo aquella como mariposa, que procede de algunos gusanos è insectos, las quales arrojan despues la simiente de estos mismos. Lat. *vermis papilio* » ; « Cierta especie de aveçilla menor que una mosca, de color blanca, que se cria en la cebada que está en los troxes, y la malicia y daña, de suerte que no queda de provecho. Lat. *Minima avicula hordeum rodens* ». C'est évidemment au premier de ces deux sens qu'il faut s'arrêter. Georges Cirot].

pouvait-elle sans nul inconvénient écrire *palomica* ou *palomilla*, à une époque où le castillan n'était pas nettement fixé. La démonstration vaut semblablement pour Osuna.

Donc, plus de doute et avis aux traducteurs, dont la tâche sera notablement facilitée. Il est temps de corriger une erreur d'interprétation vieille de plus de trois siècles. Au *Troisième Abécédaire* et dans les *Moradas*, PALOMICA et PALOMILLA ont toujours le sens de *Mariposilla*, « petit papillon¹ ».

Note 4. A propos de quelques traductions.

Dans l'ouvrage, par ailleurs remarquable, de M. l'abbé Louis Oechslin (*L'intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946, p. 62), je trouve une première traduction de Laredo qui me surprend. « Laredo prescrit d'abord de « s'approcher de son âme » : « Ce qu'il convient à l'âme de savoir, en ce moment, c'est seulement de savoir être bonne, et non pas de savoir se comprendre elle-même, ni de se vouloir capable de savoir davantage... ». *De savoir être bonne*, voilà qui est inattendu ! M. l'abbé, sans doute par distraction, remplace *boua* par *bona*. Pourtant sur le texte original (*Monte Sion*, 1538, III, f° 173 r°), c'est bien *boua* que nous lisons de façon certaine et indubitable. Il faudrait donc traduire : « Ce qui convient à l'âme en ce moment, c'est de savoir être insensée, sans raison, dans une sorte d'hébétude ou de stupidité... ». D'ailleurs, en espagnol, *bonne* se dirait *buena*.

(1) Les traducteurs sont visiblement gênés, par exemple, au livre V des *Moradas*, ch. 3, § 1 : « Pues tornemos a nuestra palomica... ; le acaecerá lo que a la [palomica] que sale del gusano, que echa la simiente para que produzcan otras [palomicas] y ella queda muerta para siempre ». Les Carmélites de Paris traduisent : « Revenons à notre *petite colombe*... Si elle [l'âme ?] vient à se négliger et à s'écarter du chemin du ciel..., elle aura le sort du *papillon* né du ver à soie, qui, tout en laissant une semence qui produira d'autres *papillons*, demeure mort pour jamais ».

Or, sainte Thérèse, en ce début de chapitre, parle exclusivement de la *palomica*, que les Révérendes Mères traduisent d'abord : *petite colombe*, et ensuite : *papillon*. De quel droit et en vertu de quelle logique ? Le bon sens, dira-t-on, montre à l'évidence qu'il s'agit de papillon dans la deuxième phrase. D'accord, mais la logique et les lois du parallélisme exigent que *palomica* signifie également *papillon* dans le premier membre de la comparaison, d'où résultera un sens pleinement satisfaisant : « Revenons à notre papillon... Si le papillon qu'est notre âme vient à se négliger, il aura le sort du papillon né du ver à soie, etc. ». Les autres traductions ne sont pas moins fautives que celle des Carmélites de Paris.

Le P. Grégoire de Saint-Joseph (*Le château de l'âme*, Paris, 1931, p. 145, note 1) critique en ces termes la description que fait sainte Thérèse des métamorphoses du ver à soie (*Moradas*, V, ch. 2) : « Il s'agit en effet non d'une *graine*, ni d'une semence, mais bien de l'œuf du ver à soie. Le renseignement donné à la Sainte n'était donc pas exact ». — Est-ce absolument sûr ? La Sainte parle de *simiente*. Or en français on appelle communément *graines* les œufs du ver à soie. *Simiente* n'aurait-il pas le même sens en espagnol ? Il faut y regarder à deux fois avant de prétendre corriger les auteurs classiques. Le P. Jerónimo Gracián dit *semilla* au lieu de *simiente*. Dans le *Dicc. de Autoridades*, nous lisons *simiente*. Voir les notes de la page précédente.

Sainte Thérèse emploie elle aussi les expressions : *alma boua* ou *boba*, dans le même sens (Vida, ch. 15, § 8. Moradas, V, ch. 1, § 9). On trouve encore chez elle : « La imaginación está como *embobada* » (Vida, ch. 25, § 4, éd. *Breviario* p. 184). « Tan *embobada*, el *alma* » ; *ibid.*, ch. 37, § 7, p. 310). Cf. *supra*, p. 266-267 et p. 331. Voir aussi *Monte Sión*, 1538, III, ch. 41, f° 174 v° : « E sin saberse entender [el anima] halla muy gran libertad en solo saber ser boua ».

Autres remarques au sujet du même livre. A la p. 32, ligne 35, « *apurado acatamiento* » (*Tercer Abec.*, p. 566 a) serait mieux rendu par *pur regard*, *pure attention* ou *considération* au lieu de « pur respect ». — Dans l'ancien castillan, *catar* (lat. *captare*) et *acatar* signifient : voir, examiner, prendre garde. Cf. le *Tesoro de la Lengua* de Cobarruvias ; et comparer avec *catalejo* = longue-vue, toujours en usage.

Page 58, dernière ligne et p. 67, ligne 10. A mon avis, *subito e momentaneo levamiento* (*Monte Sión*, 1538, III, ch. 9) signifie : *élan subit et instantané ou très rapide* (et non pas subit et momentané ou passager). Cf. *in momento, in ictu oculi, en un instante*. Voir *supra*, p. 326. Et *Monte Sión*, 1538, III, ch. 27 : « Assi ha de ser el anima que en un instante ha de levantar su espiritu por la via de aspiracion, la qual [anima] es mas ligera y *momentanea* que el mismo rayo del sol ».

Page 61, lignes 9-15. Le passage du *Monte Sión*, 1538, III, ch. 13, devrait plutôt se traduire : « On voit donc, lorsque notre entendement revient par nécessité aux choses créées [la pure quiétude ne pouvant être ininterrompue], quelle méthode il faut suivre pour qu'il [l'entendement] se transforme bientôt en pure intelligence et se tourne à aimer, car sans l'amour toute contemplation, quelle qu'elle soit, doit être comptée pour rien [ou tenue pour néant] »¹.

Le R. P. Oechslin, O. P., voudra bien ne voir dans ces notes amicales qu'une preuve de l'intérêt que je porte à ses travaux. Avouons du reste que Laredo, auteur difficile, a souvent besoin d'être interprété et qu'il n'y a pas à l'heure actuelle de Lexique espagnol-français qui donne entière satisfaction. Je ne prétends pas non plus que mes traductions soient inattaquables.

(1) « Assi que de aqui se entienda la manera que en via de contemplacion perfeta se ha de tener quando por necesidad nuestro entendimiento se buelve a las cosas criadas, para que luego se buelva inteligencia pura y se convierta al amor, sin el qual qualquiera contemplacion no se ha de tener en nada ». Sur les expressions : « l'entendement se change en pure intelligence ou se transforme en amour », cf. *supra*, p. 257-258.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

N. B. — Cet index tiendra lieu de tableau bibliographique. Se reporter à la première citation de chaque ouvrage. Consulter en outre *Le Livre de l'Expérience des vrais Fidèles, par sainte Angèle de Foligno*, édité par M. J. FERRÉ, Paris, 1927, où l'on trouvera le texte latin et une nouvelle traduction française des Révélations de la Sainte.

- | | |
|--|---|
| <p>ABANO (Pietro di), 98, 103.
 ABULCASIS, 95.
 ACHUNDOW, 34.
 ADAM SCOT, 213.
 AGNÈS (S^{te}), 60.
 AGREDA (Marie d'), 178.
 AGUILÒ Y FUSTER (Mariano), 101, 142.
 ALBERT LE GRAND (S^t), 321.
 ALCÁNTARA (Saint Pierre d'), 12, 310, 312, 320.
 ALCEDO (Marquis de), 53.
 ALCOCER (P. Jerónimo), 82, 241.
 ALCOCER Y MARTÍNEZ, 39.
 ALEXANDRO DE CASTILLEJOS, 15-17.
 ALIABAS, ou 'Ali ben 'Abbas, 40, 89.
 ALLISON PEERS (Edgard), 11, 12, 79, 81-83, 154, 190, 196, 203, 280, 312.
 ALONSO DE LA FUENTE, 319-321.
 ALONSO DE MADRID, 10, 230, 234.
 ALONSO MORGADO (José), 41, 64.
 ALPHONSE ou ILDEPHONSE (S^t), 64.
 ALVAREZ DE PAZ, 283.
 ALVAREZ DE SEPÚLVEDA (Juan), 18.
 AMEROISE (S^t), 120, 123-124, 130, 139, 143, 207, 223, 233.
 AMECH, 98, 100.
 AMÉRICO CASTRO, 33.
 ANASTASE DE S^t PAUL (R. P.), 281.
 ANTOINE (S^t) ermite, 314.
 ANTOÍNEZ (Agustin), 317-318.
 ANTONIO (Nicolás), 37, 83, 84, 142, 153.
 ARAMENDÍA (R. P. Julio de), 13, 196, 197, 203, 306-307.
 ARANDA (Gabriel de), 158.
 ARBOLÍ Y FARAUDO (Servando), 77.
 ARCHIGÈNE, 97.</p> | <p>ARÉOPAGITE (Le pseudo-Denys), 17, 37, 128, 131, 144, 151, 153, 278-9, 283, 293, 314-315.
 ARGELLATA (Pietro di), 101, 341.
 ARGOMANES (Juan-Baut.), 20, 37.
 ARNAULD DE BONNEVAL (pseudo-Cyprien), 138, 143, 247-8.
 ARNAULD DE VILLENEUVE, 102.
 ARTHUR DU MOUSTIER, 16, 24.
 ATHANASE (S^t), 36.
 AUGUSTIN (S^t), 65, 66, 96, 110-111, 139-140, 142-143, 153, 168, 172, 217, 224, 233, 234, 243, 285, 325, 326, 345, 346.
 AVENZOAR, 99, 341.
 AVERROÈS, 29, 100.
 AVICENNE, 40, 88, 90, 99, 340.
 AVILA (Juan de), 217, 312, 315, 319-320.
 AYALA (López de), 348.
 BALMA (Hugues de) ou le Chartreux, 37, 57, 128, 131, 143-144, 148, 149, 152-153, 216, 273-276, 278, 279, 280, 283, 285-286, 288, 293, 301-302, 312.
 BALTANÁS MEXIA (P. Domingo de), 173.
 BALTASAR ALVAREZ, 312, 315.
 BARNABÉ DE PALMA, 153, 335.
 BAREZZI (Barezzo), 16, 73.
 BARRANTES, 321.
 BARTHÉL. DE GLANVILLA, 100, 340.
 BARTHÉL. DES MARTYRS, 253, 312, 321-322.
 BARUZI (Jean), 11, 188, 192, 214.
 BATAILLON (Marcel), 10, 33, 34, 195, 217, 234, 318.
 BAUME (Henri de) ou de Balma, 144-146, 276, 286, 313.</p> |
|--|---|

- BÈDE-LE-VÉNÉRABLE, 172.
 BELTRÁN DE HEREDIA (R. P. Vicente), 254.
 BENOÎT DE ROS (R. P.), 14, 81.
 BERINGER (F.), 337-338.
 BERNARD (S^t), 65, 66, 142, 153, 168, 176, 183, 217, 223, 243, 250.
 BERNARD (Pseudo-), 140, 216, 219, 224, 233, 302.
 BERNARDIN DE BOLOGNE, 177.
 BERNARDIN DE BUSTO, 93, 103, 173, 176-177.
 BERNARDIN DE SIENNE (S^t), 173.
 BERTHELOT, 87.
 BERTINI (Giov.-Maria), 154.
 BERTRAND (J.), 40.
 BIEL (Gabriel), 110, 161, 164.
 BLOIS (Louis de), 2, 253, 312, 317.
 BOBADILLA (doña), 28.
 BON (D^r Henri), 48.
 BONAVENTURE (S^t), 17, 142, 144, 153, 215-216, 273-274, 283, 286-287, 297, 312, 317.
 BONAVENTURE (Pseudo-), 172-173, 192, 287, 293.
 BONNEFOY (R. P. Jean-François), 215-217.
 BORGIA (S^t François de), 217, 344.
 BOSSUET, 249, 254.
 BOULDU (Jacques), 317.
 BOURCELLI, 141.
 BRÉMOND (Henri), 212, 215.
 BRETON (R. P. Valentin), 254.
 BRIGITTE (S^{te}), 143, 176.
 BROCAR (Guillén), 234.
 BROWNE (Edward-G.), 34, 97.
 BRUNO (S^t), 153, 313.
 CAJÉTAN, 48.
 CALMET (Dom), 48.
 CAMACHO (Andrés), 16, 316.
 CANFELD (Benoît de), 275, 283, 317.
 CANISIUS (S^t Pierre), 177.
 CANO (Melchior), 254, 320.
 CARRANZA (Barthél. de), 320.
 CASTIGLIONI (A.), 40, 101, 102.
 CASTRO (Pedro de), 82.
 CATALINA, nièce de Laredo, 27.
 CATALINA GARCIA, 80, 142, 234.
 CATHERINE, reine de Portugal, 44.
 CATHERINE DE SIENNE (S^{te}), 60, 191, 233, 234, 312.
 CAVALLERA (R. P. Ferdinand), 14.
 CEJADOR Y FRAUCA, 82.
 CELSE, 97, 104.
 CHAPMAN (Dom), 212.
 CHARLES-QUINT, 28, 30, 39-41, 44, 53, 193, 336, 339.
 CHARLES DE SEZZE, 335.
 CHAULIAC (Guy de), 88, 89, 101, 103, 341.
 CHEVALIER (Jacques), 349.
 CLAIRE (S^{te}), 60, 191, 234.
 CIBOULE (Robert), 217.
 CIROT (Georges), 351.
 CLÉMENT V, pape, 102.
 CLÉMENT VI, pape, 101.
 COLIN (G. S.), 41.
 COLOMB (Christophe), 64, 336.
 COLÓN (Fernando), 77.
 COLÓN (Isabel), 31, 336.
 COLUNGA (R. P. Emilio), 319-321.
 COMBES (André), 217, 219, 221.
 CONSTANTIN L'AFRICAIN, 100, 104.
 CONSTANTIN DE BARBANSON, 274, 275, 283.
 CONTRERAS (Fernando), 64, 158.
 CORREA (Pedro), 17, 18, 21, 23.
 CORRO (Antonio del), 58.
 CRÉMONE (Gérard de), 88.
 CRISOGONO (R. P.), 12, 188, 196-197, 253, 254, 279-280, 305, 324.
 CROMBERGER (Jacobo), 55, 80, 81.
 CROMBERGER (Juan), 39, 79.
 CUERVO (R. P. Justo), 310.
 CYPRIEN (Pseudo-). Voir ARNAULD DE BONNEVAL.
 DAMASO ALONSO, 234.
 DAZA (Antonio de), 16, 73.
 DAZA (Maestro), 325.
 DEBONGNIE (R. P. Pierre), 160.
 DENYS DE RICKEL, 283.
 DESCOGS (R. P. Pedro), 286.
 DEZA (Diego de), 64.
 DEZEIMERIS, 101.
 DIGNO DE FLORENCE, 99, 340.
 DIOSCORIDES, 97.
 DOMINGUEZ BERRUETA (Juan), 349-350.
 DOMINIQUE (S^t), 60.
 DONAT (Aelius), 34.
 DONCEUR (R. P. Paul), 234, 248.
 DUDON (R. P. Paul), 315.
 EGER DE KALKAR (Henri), 133, 152, 313, 325.
 EGIDIO (Doctor), 58.
 EGUIA (Miguel de), 142.
 ELIDO (El), 89.
 ELISABETH (S^{te}), de Hongrie, 143.
 ÉRASME, 10, 33, 64, 233-234, 317.
 ESCUDERO, 37, 77, 79, 80, 144, 153, 173.
 ESPINOSA (Juan de), 82.
 ESTELLA (Diego de), 12, 217, 342-343, 349.
 ETCHEGOYEN (Gaston), 11, 184, 215, 235, 333, 349-352.
 EXIMÉNIS ou EXIMÉNEZ (Francisco de), 116, 142, 179.
 FAGES (R. P.), 173.
 FALCONI (Juan), 12, 153, 312-315, 317.

- FANO (Jean de), 177, 178.
 FARGES (Mgr Albert), 238.
 FERDINAND V, le Catholique, 28, 41.
 FERNÁNDEZ (R. P. Benigno), 39.
 FERNANDO, 3^e duc de Bragance, 28.
 FOLIGNO (S^{te} Angèle de), 60, 143, 191, 233, 234, 247-248, 355.
 FONCK (A.), 307.
 FORONDA (R. P. Bienvenido), 12, 13, 22, 29, 33, 35, 37, 43, 58, 62, 70-74, 77, 80, 84, 96, 181, 184, 191.
 FORONDA Y AGUILERA (Manuel de), 40.
 FRADIQUE DE BASILEA, 142.
 FRANCISCO DE LA HINOJOSA, 106.
 FRANCISCO DE SALCEDO, 325.
 FRANÇOIS (S^t), d'ASSISE, 60, 112, 116, 117, 127, 180, 230, 259, 341-342.
 GABRIEL DE S^{te} MADELEINE (R. P.), 254.
 GABRIEL DE TALAVERA, 183.
 GALIEN, 97, 98, 104, 340.
 GALLARDO (Bartolomé-José), 79, 154.
 GALTIER (R. P. Paul), 264.
 GARCIA JIMÉNEZ DE CISNEROS, 153, 214, 233, 343.
 GARCIA DE LOAYSA, 74.
 GARDEIL (R. P.), 285-286.
 GAYANGOS (Pascual), 144.
 GAYNERIO (Antonio), 102, 341.
 GAZA (Théodore), 103.
 GELENIUS (Victor), 317.
 GELVES (Comtes de), 27-31, 336-337.
 GENTIL DE FLORENCE, 99, 340.
 GENTIL DE FOLIGNO, 99, 340.
 GERSON, 37, 139, 143, 161, 164-168, 169-171, 173-176, 183, 217, 283, 285, 313, 321.
 GIDON (F.), 40.
 GILBERT L'ANGLAIS, 103.
 GILSON (Étienne), 217, 218, 297, 349.
 GONZAGA (P. François de), 15, 16, 21-24, 27, 44-47, 54, 70-72.
 GONZÁLEZ DE MONTES (Reinaldo), 58, 317.
 GONZALEZ PALENCIA (Angel), 11, 348-349.
 GORDONIO (Bernard), 102, 341.
 GRACIÁN (Jerónimo), 165, 176-178, 287, 312, 321, 351, 352.
 GRACIÁN (Juan), 82.
 GRÉGOIRE LE GRAND (S^t), 60, 65-66, 140-141, 153, 205, 217, 219, 233, 248, 267, 327.
 GRÉGOIRE DE S^t JOSEPH (R. P.), 350-352.
 GRENADE (Louis de), 2, 9, 217, 256, 309, 312, 319-320, 327.
 GROSSETÊTE (Robert), 283.
 GROULT (Pierre), 11, 215.
 GUADALUPE (P. Andrés de), 16-24, 27, 29, 31-37, 44-46, 53-55, 70-74, 84, 106, 158, 287, 316.
 GUARDIA (J. M.), 41.
 GUEVARA (Antonio de), 2, 9, 10, 110, 192, 345-347.
 GUEVARA (Luis Vélez de), 337.
 GUIBERT (R. P. Joseph de), 135, 270, 306.
 GUICHOT (Alejandro), 20-22, 24, 27, 44, 46.
 GUIGUES II, le Chartreux, 213.
 GUILLAUME (Abbé), 10.
 GUILLAUME DE PLAISANCE (ou de SALICETO), 101, 341.
 GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, 218, 223.
 GUY (Alain), 344.
 GUZMAN (Francisco de), 45.
 GUZMAN (Luis de), 45.
 HAEBLER (Conrado), 100, 101.
 HAIN, 100, 103.
 HARO (López de), 28, 30, 45, 336.
 HARPHIUS ou HERP, 2, 13, 37, 57, 70, 128, 131-133, 136, 141-152, 153-155, 161, 211, 214, 216, 234, 250, 273, 275-276, 283, 288, 301-302, 313, 316, 317, 331-332.
 HAZANAS Y LA RUA (J.), 33.
 HERBORN (Nicolas), 63, 106, 127.
 HERNANDO DE TALAVERA, 179.
 HERRERA, « EL DIVINO », 29, 337.
 HIPPOCRATE, 39, 40, 51, 78-79, 88, 90, 96-97, 103, 126, 340.
 HOLZAPFEL (Héribert), 20.
 HONESTIS (Christophe de), 42, 103.
 HOORNAERT (Rodolphe), 270, 332-334.
 HORACE, 170.
 HUGUES DE PRATO, 335.
 HUGUES DE SAINT-VICTOR, 213, 221, 347.
 HUGUES DE SIENNE, 99, 340.
 HURTADO (Juan), 11, 348-349.
 IBN EL-BEÎTÂR, 95.
 IGNACE DE LOYOLA (S^t), 9, 141, 153, 192, 214, 217.
 IMHOF, 337.
 INNOCENT VIII, pape, 103.
 IRVING (A. Leonard), 181.
 ISAAC (L'abbé), 247-248.
 ISAAC JUDAEUS, 100.
 ISABELLE I^{re}, reine de Castille, 28, 44.
 ISABELLE DE PORTUGAL, 40, 66, 339.
 ISIDORE (S^t), 60.
 ISOLANIS (Isidore de), 171, 173, 177, 183.
 IVARS (R. P. Andrés), 142, 168.
 JACOBI (Johan.), 103.
 JEAN II, roi de Portugal, 27, 28.
 JEAN III, roi de Portugal, 16, 44.
 JEAN D'ALEXANDRIE, 97, 340.
 JEAN DE LA CROIX (S^t), 9-11, 188-192, 214, 217, 309, 312, 314, 317-318, 322-324.

- JEAN DE DIEU (R. P.), 215.
 JEAN DE SAINT-SAMSON, 335.
 JENNESSEAUX (R. P.), 215.
 JÉRÔME (S^t), 60, 130, 168, 172, 248.
 JÉSUS ('Isa ben 'Ali), 99.
 JIMÉNEZ DUQUE (Baldomero), 332.
 JOHANNES DE LUCA, Venetus, 16, 20, 37, 47, 74.
 JOHANNITIUS (Hunain), 40, 98, 340.
 JOSEPH DU SAINT-ESPRIT, 281.
 JUAN DE LOS ANGELES, 12, 286-287, 310-312, 316, 321.
 JUAN DE CAZALLA, 10.
 JUAN DE LA CRUZ, O. P., 254.
 JUAN DE LA PUEBLA, 3, 16, 19, 20-21, 54.
 JULES II, pape, 33.
 KALKAR (Henri Éger de); voir EGER.
 KEMPEN (Thomas de), 160.
 LAIGLESIA (Francisco de), 28.
 LANFRANCHI, 101, 341.
 LECLERC (Lucien), 95, 97-100.
 LÉON-LE-GRAND (S^t), 243.
 LÉPÉE (Marcel), 254.
 LÉPICIER (Cardinal), 176.
 LESSIUS, 312.
 LIEBIG, 43.
 LILIO (Martin de), 309-310.
 LLANEZA (R. P. Maximino), 310.
 LOBERA DE AVILA (D^r Luis), 39.
 LOHER (Bruno), 141.
 LOMBARD (Pierre), 35, 99, 221.
 LÓPEZ (R. P. Atanasio), 287.
 LÓPEZ DE VILLALOBOS (Francisco), 41.
 LUDOLPHE, le Chartreux, 173, 179, 327, 333.
 LUENGO (P. Juan), 17, 18.
 LUIS DE LEÓN, 259, 317, 321.
 LULLE (Raymond), 12.
 LUNEL (Vicente), 181.
 MALAVAL, 250.
 MALDONAT, 48.
 MANERO, 17, 18.
 MANFREDI (Jérôme), 102, 340.
 MANRIQUE (Cardinal Alonso), 39, 58, 64, 74, 79, 80, 91, 105-107, 180, 309.
 MANRIQUE (Jorge), 348.
 MANRIQUE (María), 30.
 MANRIQUE DE ZÓNIGA (Elvira), 21.
 MANUEL LE FORTUNÉ, roi de Port., 28, 44.
 MANUEL SÁNCHEZ (Juan), 154.
 MARC DE LISBONNE, 15.
 MARÉCHAL (R. P. Joseph), 270.
 MARSILE, 103.
 MATTHAEUS PLATEARIUS, 103.
 MATTHAEUS SILVATICUS, 101, 341.
 MAUBURNUS, 153, 164.
 MELLADO (Francisco), 16, 20.
 MENDOZA (López de), 348.
 MENÉNDEZ PELAYO (Marcelino), 9, 58, 317, 321.
 MESUÉ LE JEUNE (Jean), 34, 40-42, 92, 94, 97, 340.
 MEY (Felipe), 241.
 MEYERHOF, 34.
 MICHEL-ANGE (R. P.), 11, 17, 22, 33, 54, 64, 81, 83, 165, 168, 172.
 MILAN (Léonor de), 29, 336.
 MOLINA (Antonio de), 311, 314, 316, 344.
 MOLINOS, 12, 250.
 MONDINO DE LUZZI, 97, 341.
 MONTESINOS (Ambrosio de), 179.
 MORALES (Pedro), 176, 178.
 MOREJÓN, 80.
 MOREL-FATIO (Alfred), 10, 11, 327.
 MOUSTIER (Arthur du), 16, 24, 73.
 MURILLO (Diego), 217, 343.
 NAVARRETE (Juan de), 158.
 NICOLAS IV, pape, 100.
 NICOLAS PRÉVOST, 102.
 NICOLAS DE SALERNE, 92, 102.
 OCCAM, 35, 110, 283.
 OECHSLIN (Louis), 254, 352-353.
 OLABE (Père), 56-58, 63, 107, 134, 193-194.
 OLMEDILLA Y PUIG (D^r), 43.
 ORIGÈNE, 233.
 OROZCO (Alonso de), 216, 217, 315, 321, 344.
 ORTEGA (R. P. Angel), 18, 54, 55, 320.
 ORTIZ DE ZÓNIGA, 28, 29, 33.
 OSSORIO (Juan), 177.
 OSUNA (Francisco de), 2, 10, 12, 36, 53, 136, 137-140, 143, 148, 153-154, 158, 161, 164, 175, 179, 183, 196-197, 211, 217, 229-230, 234, 247, 248, 251, 254, 267, 272, 285, 293, 296, 298, 300-305, 310-312, 315-317, 319, 323-325, 329, 331-335, 342, 349, 352.
 OVIDE, 161.
 PALU (Pierre de la), 172, 283.
 PAULE (S^{te}), 60, 191, 234.
 PAUL-PHILIPPE, 141.
 PELBART, 168, 171-173, 176.
 PÉREZ PASTOR (Cristóbal), 39, 82, 100, 144, 234.
 PFANDL (LUDWIG), 11.
 PHILARÈTE, 97, 340.
 PHILIPPE II, 21, 44, 45, 336.
 PHILIPPE IV, 17.
 PHILIPPE DE LA TRINITÉ, 281.
 PIEDRAS ALBAS (Marquès de), 81, 334.
 PIERRE DE GAND, 335.
 PIETRO DE TOSSIGNANO, 103.
 PIMENTEL (Rodrigo Alonso), 155.
 PLINE L'ANCIEN, 97, 340.

- PONCE DE LEÓN (Basilio), 309, 317-322.
 PORTUGAL (Alvaro et Jorge Alberto de), 27-31, 336-337.
 POUCEL (R. P. Victor), 218.
 POULAIN (R. P. Auguste), 251-254, 271-272.
 POURRAT (Pierre), 11, 215, 258, 265.
 PRIETO BURGENSE (Melchior), 177-178.
 PUNTER (Gaspar), 82, 241.
 QUINONES (Francisco, cardinal), 16, 20, 53, 63, 72, 73, 180, 338.
 QUIRICUS, 103.
 QUIROGA (Cardinal), 318.
 RAYMOND DE CAPOUE, 234.
 RAYNAUD (Maurice), 48.
 RAZÈS, 40, 340.
 RÉMI, 172.
 RENAUD (Dr H. P. J.), 14, 34, 41, 94, 97.
 REUSCH (Heinrich), 154.
 RIBET (J.), 272.
 RICARD (Robert), 14, 43, 164, 181, 334, 341.
 RICHARD DE SAINT-VICTOR, 36, 57, 122, 136, 136-137, 143-144, 149, 153-154, 199, 209, 211, 216, 217, 232, 233, 255, 257-260, 264-265, 272, 275, 285, 290, 302, 307, 313, 321, 323.
 ROBERT, roi de Naples, 101.
 RODOAN, 99, 103, 340.
 RODRIGO (Maese), 33.
 RODRIGO ALVAREZ (Père), 153, 328.
 RODRÍGUEZ (St Alphonse), 335.
 RODRÍGUEZ (Alonso), l'écrivain, 217.
 RODRÍGUEZ MARÍN (Francisco), 29, 336-337.
 ROGER DE FRUGARDO, 103.
 RUBIO BALAGUER (Jorge), 11.
 RUFUS, 94.
 RIBERA (Bx. Juan de), 320.
 SABOT ou SABOUR, 100.
 SAGREDO (J.), 173.
 SALCEDO RUIZ (Angel), 349.
 SAUDREAU (Auguste), 257.
 SBARALÉA (Hyacinthe), 16, 17, 84.
 SCHEUER (R. P.), 82.
 SCOT (Jean Duns), 35, 110, 153.
 SEITZ (Joseph), 171, 175-177, 180, 182.
 SÉRAPION, 40, 99.
 SILVA Y RIBERA (Juan de), 30.
 SIMON (Baltasar), 82, 241.
 SIMON DE BOURG-EN-BRESSE, 283.
 SIMON DE GÈNES, 100, 341.
 SIXTE IV, pape, 103.
 SIXTE-QUINT, pape, 141.
 SOCRATE, 217, 224.
 SOTOMAYOR (Francisco de), 153, 336.
 STRANGE (J.), 160.
 SUÁREZ (Francisco), 48, 283, 312, 321.
 SUDHOF, 102.
 SURIUS, 160, 312.
 SUSO (Henri), 160, 161, 164, 191, 305.
 TANQUERAY (Adolphe), 238.
 TAULER (Pseudo-), 2, 312, 314.
 TERESA ENRIQUEZ (Doña), 157-158.
 THÉRÈSE (St^e), 9-11, 14, 68, 153, 179, 217, 224, 235, 250-254, 257, 284, 309, 318, 321-322, 324-335, 349-353.
 THOMAS D'AQUIN (St), 35, 36, 124, 153, 172, 221, 312, 338.
 THOMAS DE CANTORBÉRY (St), 114.
 THOMAS DE JÉSUS, 257, 280, 287, 292, 312, 314.
 THOMAS DE SAN LUIS, 72-74, 106.
 THOMAS DE STRASBOURG, 283.
 THOMAS DE VERCEIL, 283.
 THOMAS DE VILLENEUVE (St), 217, 321.
 TIRADO (Juan), 3, 19-21.
 TOLEDO (Maria de), 336.
 TOLOMEI (Mathieu de), 234.
 TORRES (Pedro de), 178.
 TOURNEMIRE (Jean de), 89, 102, 341.
 TREMINO, 58.
 TRUXILO (Thomas), 177.
 UBALD D'ALENGON, 177.
 UBERTIN DE CASALE, 173.
 UNAMUNO (Miguel de), 217.
 VALDÉS (Cardinal Fernando de), 164.
 VALDÉS (Juan de), 10, 195.
 VALDIVIELSO (José de), 183.
 VALESKO DE TARENTE, 42, 102, 341.
 VANSTEENBERGHE (Mgr E.), 285.
 VARELA (Juan), imprimeur, 38, 78-79, 144.
 VERMEER (H.), 152.
 VERNET (Félix), 143, 243.
 VERSCHUEREN (Lucidius), 154.
 VICENTE DE BURGOS, 100.
 VIGO (Jean de), 101, 341.
 VIGUIER (Jean), 176, 177.
 VILLANUEVA (Melchior de), 315.
 VILLER (R. P. Marcel), 14, 141, 276.
 VINCENT D'AGGSBACH, 283, 285.
 VINCENT FERRIER (St), 172, 173, 338.
 VINONES (Juan Bautista), 20, 37.
 WADDING, 16, 17, 21, 53, 80, 83, 84, 142, 242, 338, 342.
 WICKERSHEIMER, 102.
 WINGHE (Antoine de), 317.
 XIMÈNES (Cardinal Cisneros), 21, 234.
 YEPES (Francisco de), 17, 18, 23.
 ZERBO (Gabriel), 103.
 ZUMARRAGA (Juan de), 181.
 ZURBARÁN, 169.
 ZURITA, 28.

INDEX ANALYTIQUE

- ABANDON A DIEU. Doit être total, 132, 147, 301-302.
- ABEILLE. 131-132, 288, 332.
- ACTION DE GRACES. De notre immense dette envers Dieu, nous ne payons qu'un maravédis, 113, 225-227, 235.
- AFFECTIVA. Fine pointe de la volonté, elle s'élève à Dieu instantanément, 276 ; tandis que les affections s'élèvent plus lentement (*gastan tiempo en bolar*), 289-290.
- ALUMBRADOS. Laredo les connaît seulement par ouï-dire, 64-66. Ceux de Llerena, 317-319.
- AME. Destinée à contempler Dieu, voilà sa plus grande noblesse, 222-223.
- AMOUR DE DIEU. Actif, nu, essentiel, unitif, 148, 213. Désintéressé, 147, 299-300.
- AMOUR SANS CONNAISSANCE. Ni antécédente ni concomitante, 209, 275-277. Produit une connaissance subséquente, 281.
- ANGES (PROVINCE DES). Sa ferveur, 53. Couvent de Villaverde, 54-55. Cours d'Ascétique au xvii^e siècle, 316.
- ANICHILACIÓN. 109, 141-142, 151, 218-219.
- ANIMA, SPIRITUS, MENS. 110, 142, 149, 275, 330-331.
- APOSTOLAT (ESPRIT D'). Chez Laredo, 157-159, 180.
- APPEL A LA QUIÉTUDE. Tendance universaliste, 294. Il y a peu de mystiques faute d'âmes généreuses, 297. Vertus exigées, 297.
- ARIDITÉS SPIRITUELLES. 147-148. Dieu sait ce qui nous convient, 302-305.
- ASPIRATIONS. Méthode d'ascension mystique, 148, 273. Laredo ne donne aucun exemple d'oraisons jaculatoires, 292.
- AVEUGLE (LE CHIEN DE L'). 255-256.
- BERNARD (PSEUDO). Auteur des *Meditationes piissimae*, influence sur Laredo, 140, 219-220, 233.
- BOBA. *Anima boba*, *abobada* ou *embobada*, 212, 252, 266-267, 311, 331, 353. *Haziendo del bobo*, 266.
- CHARITÉ. 61, 111. Comprendre le prochain, 228.
- CHASSE. La méditation comparée à une chasse, 30, 123, 256.
- CHATEAU (COMPARAISON DU). 123, 333-334.
- CŒUR DE JÉSUS. Courte allusion, 60, 163.
- COGITATIO, MEDITATIO, CONTEMPLATIO. Division richardienne, 136, 199, 206, 257-258.
- COMMUNION. Dispositions pour communier 156, 159. Laredo communie presque tous les jours, 157 ; recommande la com. très fréquente, voire quotidienne ; surtout aux prêtres, 157, 159-162.
- COMPARAISONS DE LAREDO. Le parchemin, 116, 185, 198, 206. Les deux marchands, 116, 185, 208. Rossignol et alouette, 187, 198. Le fleuve impétueux, 115, 186. Barque immobile en plein océan, 186-187. Hérisson et tortue, 187, 288, 332. Flux et reflux de la mer, 288. L'enfant et sa mère, 185, 199, 208, 209. Joueur d'échecs et joueur de pelote, 185, 199, 207-208. Les deux diamants, 208. Fleurettes et plantes aromatiques, 305.

- COMPOSITION DU LIEU.** Ne joue pas un rôle important chez Laredo, 240-241, 249.
- CONFESSION.** Jeune religieux, Laredo fait à Dieu chaque semaine sa confession générale, 69, 110, 224.
- CONFIDENCES DE LAREDO.** 185.
- CONNAISSANCE DE SOI.** 109, 217-235, 311, 315. Fondement de la Perfection, 231.
- CONSOLATIONS.** Voir GOUTS INTÉRIEURS.
- CONTEMPLATION ACQUISE.** Les formules de Laredo très intéressantes, mais peu précises, 210, 306-307.
- CONTEMPLATION IMPARFAITE.** Son objet, trouver Dieu dans les créatures, 205-206. La création, échelle vers Dieu, 255. On part des êtres matériels, 258 ; des êtres immatériels, 260. Elle procède par voie d'*inquisition* de l'entendement, 206. L'entendement « se change » souvent en pure intelligence, 206, 257-258, 353.
- CONTEMPLATION PARFAITE.** Procède par voie de totale réception (*ha de ser totalmente por modo de recepcion*), 206. Contempl. passive et infuse, 210 ; mixte, 208 ; surnaturelle, 69, 125, 210, 268. Dans la C. parfaite, on cherche Dieu en lui-même, 261. Attributs divins, essence infinie, Très Sainte Trinité, 262-264. Ses caractères, 265-268. Y agissent seules la pure intelligence et la volonté, 206, 257. Voir aussi QUIÉTUDE.
- CORPS.** Préjugés pessimistes de Laredo, spécialement sur la semence humaine, 110, 218-219.
- DÉMON.** Laredo le chasse à l'aide d'une croix, 58 ; occupe peu de place dans ses écrits, 72.
- DÉTACHEMENT.** 60.
- DÉVOTIONS DE LAREDO.** La sainte Croix, 46-47, 58. L'Eucharistie, 60. Marie immaculée, 36, 60. S^t Joseph, 60, 179, 183. Autres saints et les anges, 60.
- DIRECTEUR SPIRITUEL.** Laredo n'en parle qu'incidemment, 197, 298. Invite à consulter spécialement les mystiques et les Supérieurs, 63, 231, 298.
- DONS DU SAINT-ESPRIT,** 133, 290.
- ÉCHELLE MYSTIQUE.** Cinq degrés, 116, 213.
- ÉCRITURE SAINTÉ.** Commentaires allégoriques, 65, 193.
- ÉCUYERS.** Très nombreux, figurent les religieux ordinaires. Les secrétaires intimes du prince symbolisent les religieux contemplatifs, 29-30, 295-296.
- ÉGLISE.** Laredo lui soumet sa doctrine, 64-65.
- ENTENDEMENT.** Il se transforme souvent en pure intelligence, 257-258, 353.
- ENTRER EN SOI, MONTER AU-DESSUS DE SOI.** 69, 125, 211, 268-269, 308, 329-330.
- ÉTUDES DE LAREDO.** N'a pas étudié à Paris, mais à Séville, 31-32. Formation littéraire et théologique, 33-37.
- EXPÉRIENCE MYSTIQUE.** Celle de Laredo est réelle, mais difficile à préciser, 62. Il n'a jamais éprouvé de vraies extases, 69, 271. A ceux qui ne comprennent pas les livres mystiques, il conseille d'acquérir l'expérience, 308.
- EXTASE.** *Excessus mentis*, sortir de soi, 269-271, 329-330. Voir ENTRER EN SOI.
- EXTATIQUE (VOL).** 135, 289-291.
- FRANCISCAINS.** Ceux des maisons de Récollection devraient aspirer à la haute Contemplation, 295. Ceux de la prov. de S^t-Gabriel, accusés d'illuminisme, 319-321. Le couvent de La Lapa, 320. Voir aussi ANGES (Prov. des).
- GERSON.** Influence sur le *Mont Sion*, 139 ; sur la *Josephina*, 169-171.
- GOUTS SPIRITUELS.** 108, 140, 235, 256. Il est permis de les désirer pour la gloire de Dieu, 299. Les consolations ne sont qu'un moyen, 301. Laredo insiste plus qu'Osuna sur leurs dangers, 305.
- GUADALUPE (PÈRE).** Sa vie, 17. Sa Chronique, 18-19. Critique qu'en fait Alejandro Guichot, 20-22.
- HARPHIUS.** Influence douteuse sur le *Mont Sion* de 1535, 141. Certaine sur la rédaction de 1538, 144-152, 275-276.
- HUGUES DE BALMA.** Influence sur Laredo, 144, 273 et suiv. Dans le monde hispanique, 285.
- HUMANITÉ DE J.-C.** 114-119, 140. Peut être un obstacle à la très haute Contemplation. Solutions de Laredo, 244-248. Parfaitement défendables, 250. Elles choquent pourtant S^{te} Thérèse, 251-254, 332-333.

- HUMILITÉ.** Estime qu'en fait Laredo, 60, 218, 229. Voir ANICHILACION.
- INQUISITION ESPAGNOLE.** N'a condamné aucun livre de Laredo, 58. Répression des *Alumbrados*, 65. Dénoncé, le *Mont Sion* est reconnu orthodoxe, 318.
- JEAN DE LA CROIX (S^r).** Comparé à Laredo, 189-191. Subit peut-être son influence, 322-324.
- JEUNES.** Ne pas les négliger, 113. Ne pas jeûner par vanité, 231.
- JÉSUS-CHRIST.** Il faut le connaître, et surtout l'imiter, 243. Méditer longtemps les mystères de son Humanité avant de passer à la contemplation de sa Divinité, 237. L'opinion contraire n'est pas sûre, 237-238. En règle générale, ne pas brûler les étapes, 239. Laredo ne néglige pas les mystères joyeux et glorieux, 114-119, 333.
- JOSEPH (S^r).** Dévotion de Laredo, 90, 96, 165, 172, 181, 183.
- JOSEPHINA.** De Laredo, 165 et suiv. De Jerónimo Gracián, 177. De Melchior Prieto de Burgos, 177-178. De Valdivielso, 183.
- LANGUE.** Surveillons nos paroles, 111, 230. Horreur du mensonge, 61, 111-112, 230, 233.
- LAREDO.** Jouit d'une forte santé, 61 ; s'abstient de vin, 61. Ses vertus préférées, 60-62. Laredo comparé à Osuna, 196, 305. Relations avec les confrères, 62 ; les Supérieurs, 63 ; les séculiers, 66.
- LUTHÉRIENS.** 65, 66.
- MANRIQUE (CARDINAL).** Ami de Laredo, dont il accepte les avis, 64.
- MARIAGE (ÉTAT DE).** N'exclut pas de l'appel à la Contemplation, 295.
- MARIE.** Immaculée Conception, 36, 60.
- MÉDECIN (LAREDO).** Études, 31-33. Faible originalité, 40-41. Remèdes de sa composition contre les bubons et la peste, 41-43. Ses plus illustres clients, Jean III de Portugal, etc., 44-47.
- MÉDITATION.** Sur les propriétés des plantes, 51, 259. Méditation et Contemplation, 199, 206-208.
- MESSES.** Dévotion aux trente-trois messes, 31, 44, 337.
- MEXIQUE.** La *Josephina* au Mexique, 180-181.
- MIRACLES.** Le *partero casi divino*, 45-46. Les guérisons opérées par Laredo ne sont pas forcément surnaturelles, 46. Les autres miracles qu'on lui attribue ne semblent pas non plus authentiques, 70 et suiv.
- MONT SION.** Première rédaction, contrôlée par le P. Olabe, 55. La deuxième rédaction, 57. Ses caractéristiques, 57, 128, 273. Originalité, 154.
- MORTIFICATIONS CORPORELLES.** Iront de pair avec la discrétion, 61, 113, 230. Consulter les Supérieurs avant d'en assumer de nouvelles, 231. Veiller à rectifier l'intention, 231.
- NO PENSAR NADA.** 266-267, 284-285, 324-327.
- OBÉISSANCE.** Vertu fondamentale, 112.
- ORAISON.** Ses conditions, 108-109, 111, 308, n. 1.
- ORFÈVRE.** 132, 211, 250.
- OSUNA (FRANCISCO DE).** Influence sur Laredo, 137-140, 164. Comparaison des deux auteurs, 196, 305.
- PALOMICA.** Dans les *Moradas*, désigne toujours un papillon, 349.
- PATIENCE.** 112, 229-230.
- PÉCHÉS VÉNIELS.** Sont consumés au feu d'une ardente charité, 152.
- PHÉNOMÈNES MYSTIQUES.** Cris, gestes, soupirs, crachements de sang, 271-272. Règle d'or : ne rien manifester en public, *ibid.*
- PORTUGAL.** Généalogie des rois de Portugal, 44-45.
- PURS ESPRITS.** N'existent qu'au Ciel, 250.
- QUIÉTISME.** Laredo n'est pas quiétiste, 238, 250, 314-315.
- QUIÉTUDE.** Ses divers noms, 135, 291. Ses degrés, 210, 289, 292. Chez Laredo, elle désigne globalement toutes les oraisons supérieures où domine l'amour, 293. La pleine quiétude ne saurait être continue et sans interruption, 199, 208, 250, 315.
- RAVISSEMENTS (FAUX).** 271.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR.** Son influence est profonde, spécialement sur la première rédaction du *Mont Sion*, 136, 137, 143, 257-258. Voir *Cogitatio*.
- SCOTISME.** Peu sensible chez Laredo, 35-36.

SORTIR DE SOI. Voir EXTASE.

SUEUR DE SANG DE J.-C. 47.

SUPÉRIEURS. La plupart sont ce qu'ils doivent être, 63, n. 4.

SURNATURELS (ÉTATS). 125, 153, 210, 268, 289, 331.

SYNTHÈSE. Sommet de la volonté, 275, 288.

SYNTHÈSE. Quatre groupes de spirituels dans le *Mont Sion* : commençants, progressants, presque-parfaits, parfaits, 130, 203.

THÉOLOGIE ET MÉDECINE. 47-52.

THÉRÈSE (S^{te}). Critique Laredo à propos de la Sainte Humanité, 251, 332. S'inspire de lui sur d'autres sujets : le *no pensar nada*, 324 ; notions psychologiques, 328-330 ; comparaisons, 332 ; le taureau dans l'arène, 224 ; le débiteur empressé, 235. Autres indices d'influence, 153, 250, 333.

THOMAS D'AQUIN (S^t). Comme lui, Laredo admet la distinction réelle entre l'âme et ses facultés, 35-36.

THOMAS DE JÉSUS. Cite le *Mont Sion* avec éloges, 280, 292.

UBI SUNT (LE THÈME). Chez Laredo, 345-346 ; dans la Littérature espagnole, 348-349.

UNITIVE (VOIE). Laredo écrit toujours *via* (et non pas *vida*) unitive, 135, 159, n. 1, 291.

TABLE DES PLANCHES

1. Le Vénérable Juan de la Puebla.....	3
2. <i>Subida del Monte Sión</i> . Première édition : Sevilla, 1535.....	32
3. Le <i>Modus faciendi</i> . Première édition : Sevilla, 1527.....	59
4. Le <i>Modus faciendi</i> . Frontispice du livre troisième.....	93
5. Le <i>Mont Sion</i> . Deuxième édition : Sevilla, 1538.....	129
6. Frontispice de la <i>Josephina</i> , Sevilla, 1538.....	166
7. Le <i>Mont Sion</i> de 1535. Début de la troisième partie.....	207
8. Le <i>Mont Sion</i> . Quatrième édition : Valencia, 1590.....	241
9. Le <i>Mont Sion</i> . Cinquième édition, Alcalá, 1617.....	282
10. La <i>Metaphora medicinae</i> , dernière page. Sevilla, 1522.....	304

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	9-14
INTRODUCTION CRITIQUE.....	15-24
La notice du P. Gonzaga, 15. La chronique du P. Guadalupe, 16. Circonstances de sa composition ; erreurs et lacunes, 18-20. Critique qu'en fait Alejandro Guichot, 20-22. Plan du présent ouvrage, 22-24.	

PREMIÈRE PARTIE

LA VIE

CHAPITRE PREMIER. — <i>Le Gentilhomme et l'Étudiant</i>	27-37
I. Les origines de la famille, 27-28. Au service de don Alvaro de Portugal, souvenirs d'enfance, 29. Relations de Laredo avec ses protecteurs, 30. — II. Ses études médicales à Séville, 31. Sait-il le grec, l'hébreu et l'arabe ? 33. Sa formation littéraire et théologique, 35-36. Il entre chez les Observants, 37.	
CHAPITRE II. — <i>Le Médecin</i>	38-52
I. Deux livres de médecine, 38. Leur caractère traditionnel, 40. Faible originalité de Laredo. Recettes contre les bubons et la peste, 41-43. — II. Les clients de Laredo, 44. Ses cures les plus célèbres : s'agit-il de miracles ? 46. — III. La médecine au service de la théologie : la sueur de sang, 47. Les quatre éléments et la résurrection, 49. Les quatre éléments et la puissance divine, 50-52.	
CHAPITRE III. — <i>Le Religieux et le Mystique</i>	53-74
I. Ferveur de la Province des Anges, 53. Le couvent de Villaverde, 54. — II. Laredo auteur spirituel. Notes sur la Règle. Le <i>Mont Sion</i> , 1 ^{re} rédaction, 55-56. Le <i>Mont Sion</i> , 2 ^e rédaction, 57. — III. Portrait moral de l'écrivain ; ses dévotions, 58. Ses vertus favorites : humilité, détachement, mortification, charité, 60-61. Laredo consulté par ses confrères, 62. Les maîtres de Laredo, 63. Sa familiarité avec l'archevêque de Séville, 64. Soumission à l'Eglise ; ce qu'il pense des Alumbrados, 64. Ses relations avec les séculiers, 66. — IV. L'expérience mystique de Laredo est réelle, mais difficile à préciser, 67. Il n'a, semble-t-il, jamais éprouvé d'extases. Il doit beaucoup à ses lectures et aux confidences de ses amis, 69. Les miracles qu'on lui attribue paraissent apocryphes, 70-73. Sa mort en 1540, 73.	

DEUXIÈME PARTIE

L'ŒUVRE

CHAPITRE IV. — <i>La bibliographie de Laredo</i>	77-84
I. Les traités de médecine. La <i>Metaphora Medicinæ</i> connaît deux éditions ; le <i>Modus faciendi</i> quatre éditions, 77-80. — II. Le <i>Mont Sion</i> est édité cinq fois,	

80-82. Éditions inexistantes du *Mont Sion*; une traduction française de la *Josephina*, 83. — III. Inédits ou apocryphes, 84.

CHAPITRE V. — *Les livres de Médecine*..... 85-104

I. La *Metaphora medicinae*, analyse des cinq livres : a) Médecines bénies et non bénies, 85-87 ; b) Régime contre les indispositions les plus habituelles, 87 ; c) La chirurgie : plaies, ulcères, abcès, 88 ; d) De l'humidité radicale et de la phlébotomie, 89 ; e) 195 aphorismes d'Hippocrate, 90. — II. Le *Modus faciendi* compte trois parties : a) Préambules : *Honora medicum*, 91 ; b) Pharmacopée, avec quinze grandes catégories de remèdes, 91-95 ; c) De l'assimilation des aliments, de l'évacuation des humeurs, des accidents éventuels consécutifs à l'usage des purgatifs, 95-96. — III. Les sources : a) les Grecs et les Latins, 97 ; b) Les Arabes, 97-100 ; les Occidentaux du Moyen Age, 100-104.

CHAPITRE VI. — *La « Subida del Monte Sión ». Analyse des deux premiers livres*. 105-119

I. Les Préliminaires, introduction, 105. Les dix premiers chapitres, division de l'ouvrage, 107. — II. Livre premier, connaissance de nous-mêmes. Première semaine : les six ouvriers, 109. Deuxième semaine : l'équipement du cavalier, 111. Troisième semaine : diverses vertus à pratiquer, 112. — III. Deuxième livre, les mystères de la Sainte Humanité. Incarnation et nativité, 114. La Passion, 115. Triomphe et glorification, 117-119.

CHAPITRE VII. — *La « Subida del Monte Sión » : la double rédaction du livre troisième*..... 120-135

I. Texte de 1535 : contemplation intellectuelle de la Divinité. Introduction, 120. Partie centrale, 122. Conclusion synthétique et chapitres annexes, 125. Appendice épistolaire, 126. — II. Texte de 1538 : méthode des aspirations et amour sans connaissance. Entrée en matière, 128. Description plus précise de la voie unitive, 130. Nouveaux aspects de la quiétude, 131. Chapitres annexes, 133. Appendice épistolaire et conclusion, 134. Divers noms de la quiétude, 135.

CHAPITRE VIII. — *Les sources du Mont Sion*..... 136-155

I. Édition de 1535. Richard de Saint-Victor, 136. François d'Osuna, 137. Le pseudo-Bernard et saint Grégoire, 140. Une source douteuse : Harphius, 141. Divers auteurs, 142. — II. Édition de 1538, troisième livre, 143. Hugues de Balma, 144. Harphius, citations expresses, 145. Emprunts tacites : doctrines communes, métaphores, termes techniques, 148-152. Auteurs moins importants : Kalkar, Barnabé de Palma, 152. Laredo reste pourtant original, 154.

CHAPITRE IX. — *Les opuscules eucharistiques*..... 156-164

I. Rédaction de 1535. Dispositions pour communier, 156. La conversion des infidèles, 157. — II. Rédaction de 1538. L'auteur s'adresse aux contemplatifs, 159. Influence d'Henri Suso, 160. — III. La doctrine : la communion fréquente, 161. Le Sacré-Cœur, 163.

CHAPITRE X. — *La Josephina*..... 165-183

I. Analyse du livre, 165. Vie et titres de saint Joseph, 167. — II. Les sources, 168. Gerson, 169. Pelbart, 171. Sources diverses, 172. — III. La doctrine : théologie et pieuses croyances, 173. Récits légendaires, 174. — IV. L'influence du livre, à peu près nulle sur les écrivains, 177. Très probable sur sainte Thérèse, 179. Pratiques de dévotion, 179. Le culte liturgique ; la *Josephina* au Mexique, 180. La dévotion de Laredo à saint Joseph ; la *Josephina* de Valdivielso, 183.

CHAPITRE XI. — *Le style du Mont Sion*..... 184-199

I. Les qualités : bonhomie ; clarté des grandes divisions, 185. Images et comparaisons, 185-187. Belles descriptions des états mystiques, 188. Sentences spirituelles : Laredo et Jean de la Croix, 189. — II. Les défauts : manque de naturel, 192. Allégories prolongées ; obscurité dans le détail, 193. Composition lourde et embarrassée ; auxiliaires superflus, jeux de mots, 194. Gongorismes, 195. Laredo et Osuna, 196. — Note complémentaire. Quatre textes de Laredo : la feuille de parchemin, le rossignol, le cochevis, méditation et contemplation, 198-199.

TROISIÈME PARTIE

LA DOCTRINE SPIRITUELLE

- CHAPITRE XII. — *Les grandes lignes*..... 203-216
 I. La vraie synthèse. Quatre catégories de spirituels, 203. Méditation et parfaite contemplation, 206. Contemplation mixte, 208. L'amour sans connaissance, 209. — II. Divisions moins importantes. Les quatre démarches de l'introversion, 211. Les cinq degrés de l'échelle mystique ; les quatre sortes d'amour, 213. — III. Réponse aux difficultés, 214.
- CHAPITRE XIII. — *La connaissance de nous-mêmes*..... 217-235
 I. Le corps, 218. — II. L'âme, 220. Avant et après le péché originel, 221. L'âme est faite pour contempler Dieu, 222. — III. Les ennemis à combattre : chair, monde et démon, 224. — IV. L'acquisition des vertus, 225. Reconnaissance envers Dieu, 225. Comprendre le prochain, 228. Humilité et patience, 229. Surveiller ses paroles, 230. Mortification corporelle, 230. Comparaisons médicales, 231. — V. Les sources : saint Grégoire, les Cisterciens et les Victorins, 233. Angèle de Foligno et Catherine de Sienne, 234.
- CHAPITRE XIV. — *Connaissance et imitation de Jésus-Christ*..... 236-254
 I. Le Christ, avec sa Croix, médiateur nécessaire, donne seul accès à la contemplation, 236. Ne pas brûler les étapes, mais Dieu est libre de les supprimer, 239. Comment méditer sur les mystères de J.-C., 240. Conclusions, 242. Il faut surtout imiter Notre Seigneur, 243. — II. La Sainte Humanité est-elle parfois un obstacle à la pure contemplation ? Première réponse (1535) : à l'âme la Divinité, au corps la Sainte Humanité, 244. Deuxième réponse (1538) : un exercice par jour consacré à la Passion, 248. Les deux réponses parfaitement défendables, 250. Critiques de sainte Thérèse, 251. « Il peut se faire que nous disions tous la même chose », 253.
- CHAPITRE XV. — *La contemplation de la Divinité*..... 255-272
 I. La création, échelle vers Dieu, 255. La méditation comparée à une chasse, 256. Cadre richardien : *cogitatio, meditatio, contemplatio*, 257. — II. La contemplation imparfaite. a) On part des êtres corporels, 258 ; b) On part des objets immatériels, 260. — III. La pure contemplation : l'âme cherche Dieu en Lui-même, 261. Attributs divins, 262. L'essence infinie, 263. La Sainte Trinité, 264. — IV. Caractères de la pure contemplation, 264. Admiration, union amoureuse, 265. Science obscure, inexprimable, 266. Contemplation passive, 268. — V. Ravissements et extases, 268. S'élever au-dessus de soi et sortir de soi, 269. L'extase, 270. Faux ravissements, 271. Ivresse spirituelle. Règle d'or : ne rien manifester en public, 271.
- CHAPITRE XVI. — *L'union par le seul amour*..... 273-293
 I. La méthode des aspirations, 273. Méditation, contemplation, union, 275. — II. Laredo adopte le système susdit. Pas de connaissance antécédente, 276 ; ni concomitante, 277. Textes du pseudo-Denys, 278. Témoignage de Thomas de Jésus, 280. — III. Difficultés du système. Partisans et adversaires. La connaissance subséquente, 281. Essai de conciliation, 285. Hugues de Balma dans le monde hispanique, 286. — IV. La part de l'homme, la part de Dieu, 287. Repos des puissances. L'union a lieu dans la substance de l'âme, 288. La quiétude passive ou infuse, 289. — V. Les divers noms de la quiétude et ses degrés, 291. Essai de classification, 292.
- CHAPITRE XVII. — *Problèmes annexes*..... 294-308
 I. Appel universel à la quiétude. Nul n'est exclu ; prêtres et religieux spécialement invités, 294. Il y a peu de mystiques fautes d'âmes généreuses, 297. Vertus exigées, 297. — II. Les consolations spirituelles. Il est permis de les désirer pour la gloire de Dieu, 299. La consolation n'est qu'un moyen, 301. Osuna et Laredo, 305. — III. La contemplation acquise : des formules surprenantes, pas d'enseignement précis, 306.

CHAPITRE XVIII. — <i>L'influence de Laredo</i>	309-335
I. Cinq auteurs citent certainement le <i>Mont Sion</i> : Martin de Lilio, Juan de los Angeles, 309, 310; Antonio de Molina, Thomas de Jésus, 311-312; Juan Falconi, 312-314. Laredo n'est pas quéétiste, 314. Influences moins certaines, 315. Laredo chez ses confrères, 316. — II. Chez les <i>Alumbrados</i> de Llerena, 317. Le <i>Mont Sion</i> dénoncé et reconnu orthodoxe, 318. Le couvent de La Lapa, 320. Citations de la première rédaction du <i>Mont Sion</i> , 321. — III. Laredo et saint Jean de la Croix, 322. — IV. Laredo et sainte Thérèse, le <i>no pensar nada</i> , 324. L'union avec Dieu, notions psychologiques, 328. L'extase, 329. La quéétude, 331. La Sainte Humanité, 332. Autres indices d'influence, 333. Conclusion générale, 335.	

APPENDICES

APPENDICE PREMIER. — Note 1. <i>La famille des comtes de Gelves</i> , 336. — Note 2. <i>La couronne des trente-trois messes</i> , 337.	
APPENDICE II. — Note 1. <i>La bibliographie de la Metaphora Medicinae</i> , 340. — Note 2. <i>La connaissance de soi chez les Spirituels espagnols</i> . Auteurs franciscains, 341. Trois auteurs isolés, 343.	
APPENDICE III. — Note 1. <i>Une nouvelle source de Laredo et de Guevara: les Sermones ad Fratres in eremo</i> , 345. — Note 2. <i>Le thème Ubi sunt dans la Littérature espagnole</i> , 348. — Note 3. <i>La « Palomica » des Moradas. Papillon ou colombe?</i> 349. — Note 4. <i>A propos de quelques traductions</i> , 352.	
INDEX DES NOMS DE PERSONNES.....	355
INDEX ANALYTIQUE.....	360
TABLE DES MATIÈRES.....	365

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES

DÉPOT LÉGAL : 3^e TRIMESTRE 1948

ke⁺ *

UNIVERSITY OF CHICAGO
22 338 398

BX
4705
.L36F4

1638944

FIDÈLE DE ROS

...Le Frère Bernardin
de Laredo

div

FEB 21

Ref. Dept. May 18 1995

*BX4705
.L36F4*

1638944
SWIFT HALL LIBRARY

UNIVERSITY OF CHICAGO

BX
4705
•L36F4

1638944

FIDÈLE DE ROS

...Le Frère Bernardin
de Laredo

div de Laredo
FEB 6 1961
Ced. Ref. 1.2. May 1961

BX4705
L36F4

1638944